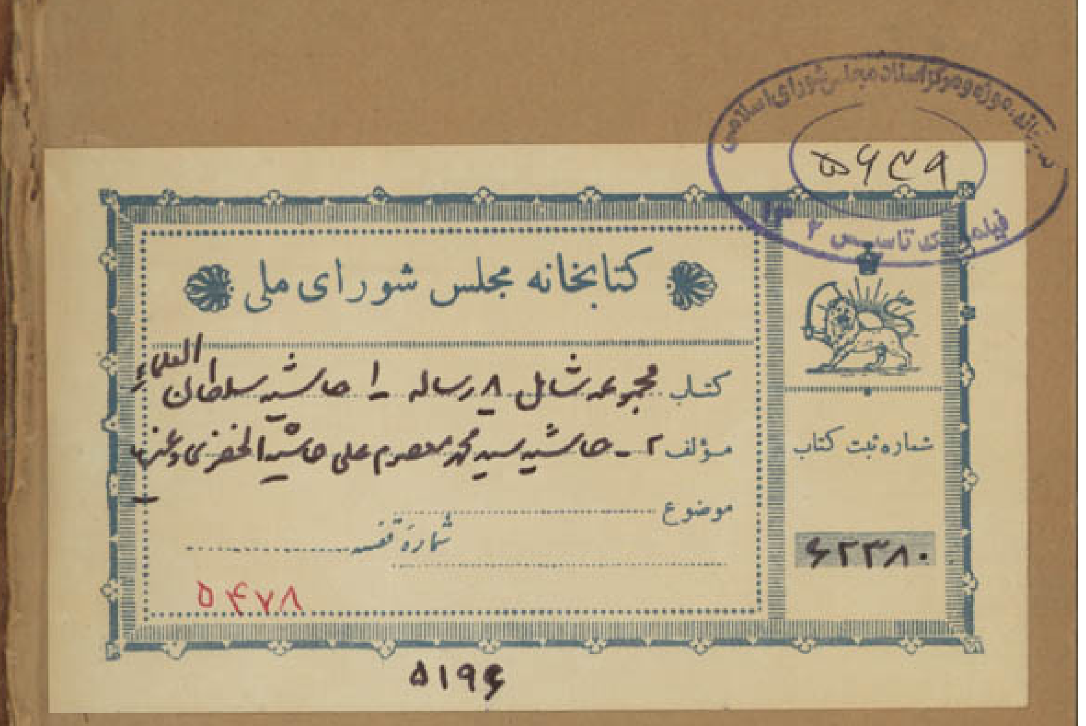
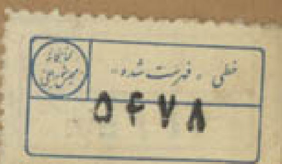
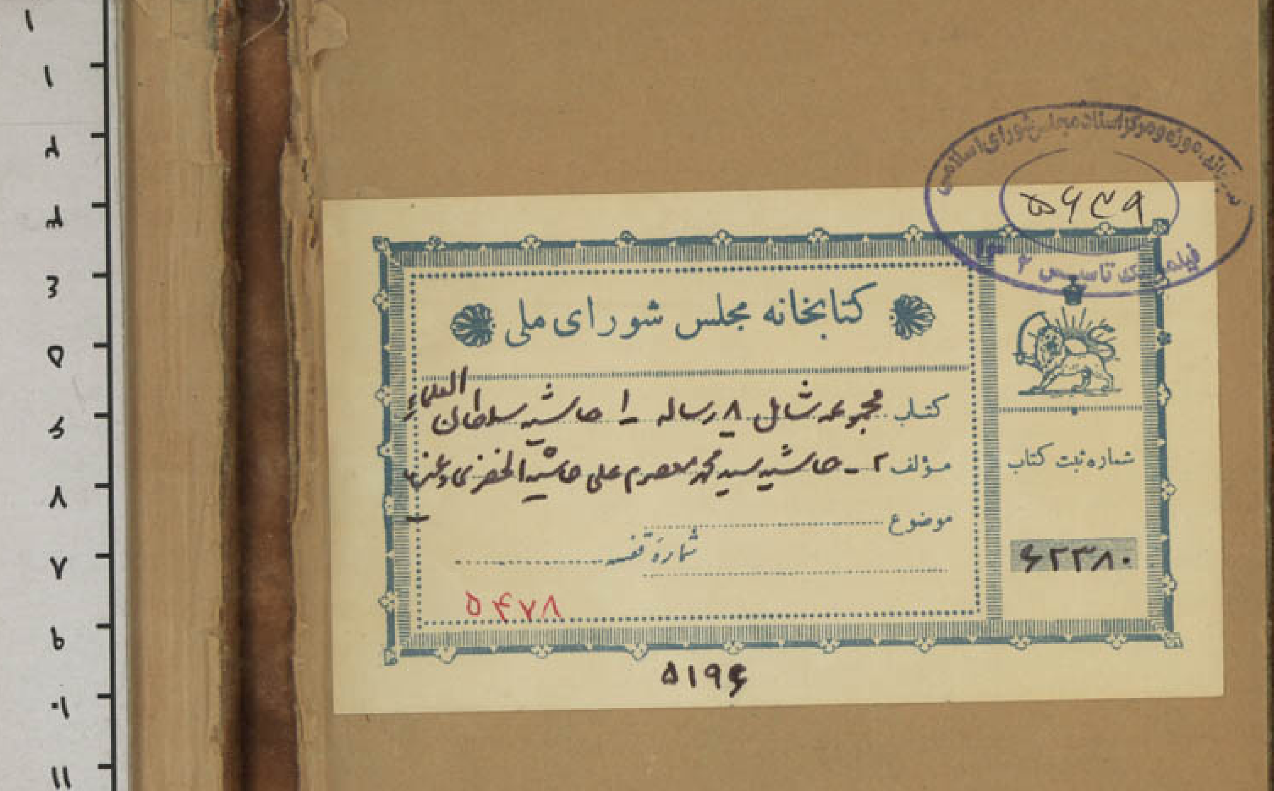
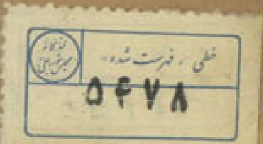
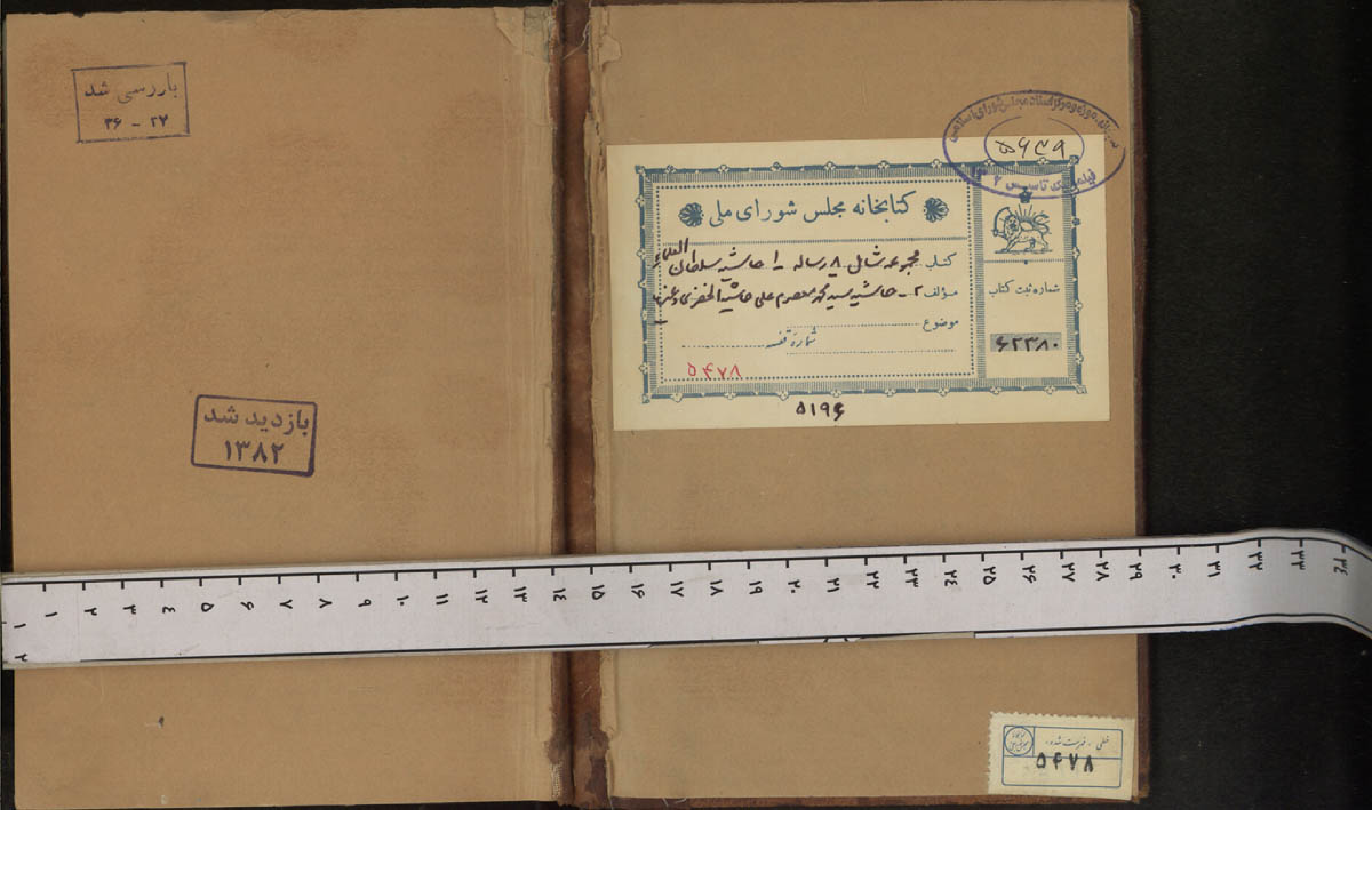



کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب مجموعه شامل ۸ رساله ۱- حاشیه سلطان العلماء
مؤلف ۲- حاشیه سید محمد معصوم علی حاشیة الخفری و غیره
موضوع
شمارهٔ قفسه
شماره ثبت کتاب
۶۲۲۳۸۰
۵۴۷۸
۵۱۹۶
۵۶۷۹


خطی - فهرست شده
۵۴۷۸


کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب مجموعه شامل ۸ رساله ۱- حاشیه سلطان العلماء
مؤلف ۲- حاشیه سید محمد معصوم علی حاشیة الخفری و غیره
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب
۶۲۳۸۰
۵۴۷۸
۵۱۹۶


خطی ، فهرست شده
۵۴۷۸



کو چشم که بیند تفسر انوارش
کو گوش که بشنود همی اسرارش

۱

این نغز نوشته در وقت قنوت
بست بر دا شتیت از در دنیا باشد

٣٣٨ - الحاشية عليها (يعني على الحاشية الخفرية) ومعلقات على الكم
لسلطان العلماء السيد حسين بن رفيع الدين محمد بن محمود المرعشي
الآملي الأصفهاني المولود (١٠٠١) والمتوفى (١٠٦٤) أولها بعد الخطبة
«فهذه تعليقات كتبها العبد الغريق في بحر العصيان خليفه سلطان غفر له الرحيم الرحمن على الحاشية المنسوبة الى
العلامة الخفري على الهيات التجريد حين مطالعتها» (الذريعة للشيخ آقا بزرك الطهراني ج ٦ ص ٦٥-٦٦)

تعليقات سلطان و محمد معصوم
بر خفری

یا مفتح فتح و یا مسبب تسبب

ولمعرفة حاشية محمد معصوم راجع ظهر الصفحة الاولى منها

هذه المجموعة مشتملة على: ١- حاشية سلطان العلماء. ٢- حاشية
السيد محمد معصوم كلاهما على حاشية الخفري ٣- حاشية الخفري وعلى هامشها
حواشي كثيرة لجمع من الأفاضل.
٤- رسالة في كيفية تقدم الحق على الموجد
٥- رسالة في اثبات الصانع
٦- مطالب متفرقة فلسفية كلامية
٧- منقولات من الفصوص للفارابي وغيره من الكتب الكلامية.



١





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين

وبعد فهذه تعليقات كتبها العبد الغريق في بحر العصيان خليفة سلطان غفر الله الرحمن على الحاشية المنسوبة الى العلامة الخفري قدس الله اسراره على الهيات التجريد حين مطالعتها تذكرة لنفسي ولمن اراد ان تذكر ومنه الاستعانة والتوفيق **قوله** واوثق آه لان صورة الطرق الاخر شبيهة بصورة الان لانها بظاهرها انتقال من الممكن الى الواجب او من الحادث الى الواجب بخلاف هذا الطريق فانه انتقال من الموجود الى الواجب وهو بظاهره ايضا ليس شبيها بالان لان الموجود ليس معلولا للواجب مطلقا بخلاف الممكن والحادث وان كان جميع هذه الطرق عند التحقيق برهانا لم كما نقل الشارح عن الشيخ قولنا ان الجسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف برهان لم لان المؤلف ان كان معلولا للمؤلف لكن علة لانه مؤلف فتامل فانه لا يثبت من هذه الدلائل الا وجود علة ما لجميع الممكنات خارجة عنها اي غير ممكنة ولا يثبت بها وجود خصوص الذات المقدسة الالهية والشيخ صرح بان الاستدلال بوجود المعلول على علته في الحقيقة استدلال من العلة الى المعلول فيكون برهانا لميا ان يكون قول المص رحمه الله حيث قال في اثبات الصانع دون اثبات الله واثبات الواجب اشارة الى هذا فتدبر **قوله** كما هو طريقة الطبيعي آه قال العلامة الحلي رحمه الله في كتابه المسمى باسرار الخفية وقد استدل الطبيعيون على اثبات الواجب تعالى بطريقة اخرى مختصة بهم وهو انهم يقولون ان الافلاك لا يتحرك بذاتها لما مر من ان الشي يستحيل ان يحرك ذاته وليست مقسورة ولا متحركة بالطبع فهي اذن نفسانية فلا بد من غاية وليست غايتها الحوادث ولا القوى الجسمانية فاذن غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم التسلسل فاذن هو واجبة انتهى كلامه

2

نعم فيه وجوه كثيرة **قوله** احدهما ان الموجود اه لا يخفى انه لا يناسب هذا التقرير كلام المص لانه اعتبر في الشق الثاني في الدليل في هذا وكذا لا يناسب تقرير الشارح لانه جعل الثاني في الشق الثاني المفهوم المردد بين ثلثة امور احدها المطلق في هذا فانه جعل الثاني فيه وجود الواجب وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه وثانيهما ان يقال اه لا يمكن حمل كلام المص على هذا التقرير ايضا لانه رحمه الله جعل الثاني في الشق الثاني امور ثلثة بطريق الترديد احدها المطلق على ما حمل عليه الشارح اذ جعل الشارح وجود الواجب وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه كما في التقرير الثالث فهي التقدير يلزم بطلان الثاني ايضا بخلاف هذا التقرير **قوله** رابعها ما قرره الشارح وهو جعل الثاني في الشق الثاني المفهوم المردد بين امور ثلثة ولا يخفى انه لا يمكن تاويل كلام الشارح في جعل الشق الثاني لا ايجاب يجب الا لكنه في قوة السلب ومثل هذا التاويل في التقرير الاول فيحصل الفرق بينه وبين الثالث فتامل **قوله** يمتنع ان يصير لا شيئا محضا اي يمتنع في نفس الامر في حال الوجود لان الشي ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه ولو بالغير لم يوجد على ما تقرر في موضعه وليس المراد الموجودات بشرط الوجود حتى يرد ان الممكنات ايضا بشرط الوجود كذلك **قوله** والا لزم ان يكون علة القسر وعلة له لان هذا الجزء لما كان ممكنا فله علة فعلته جزء اخص الممكنات علته وهكذا فاذا كان جميع الممكنات علة لجميع الممكنات بالذات وعلى الاطلاق كان علة القسر علة لعلة ايضا **قوله** يكون له علة بالذات وعلى الاطلاق الا ان ينتهي من الممكنات الا اليه مجموع الامكان مع قطع النظر عن الوجود وملاحظته والا فالامكان الوصفي لا ينفك عنه الوجود في نفس الامر **قوله** وان معنى الصحة ههنا اي في عبارة الشارح على مذهب المليين المخالفين للفلاسفة اذ الفلاسفة ايضا قائلون بالامكان بالنظر الى الذات وهذا هو الصحة التي يوجد فيها الصحة **قوله** ليس الا الامعنى للصحة الا هذا الا انها ولا يبعد ان يقال ههنا اشارة الى ان كلام الشارح في بيان فهذا المقام ليس الا الامكان بالنظر الى الذات فالتعلق بالحكم به وهو ههنا مناسب لبيان مذهب المليين فاراد لفظ الصحة في بيان مذهب المليين فتدبر

على النزاع غير مناسب بل المناسب ما ذكره من عدم امتناع الانفكاك فتامل قوله فالنزاع بين الحكماء
والمعتزلة ليس الا في القدم اي قدم العالم وحدوثه اي ليس النزاع الا في الحدوث والقدم
مع اعتبار الايجاب بعينه قدم العالم واعتبار الاختيار بعينه الحدوث كيف والقدم والحدوث من صفات العالم
والاختيار والايجاب من صفات الله بل التحقيق ان امتناع انفكاك العالم عنه تعالى وامكان انفكاكه
عنه معنى الربط بين الفاعل الذي هو الله تعالى وبين العالم الذي هو الفعل وهذا المعنى اذا اعتبر من طرف الفاعل
ويجعل صفة له يسمى بالايجاب والاختيار وان اعتبر من طرف الفعل يسمى بالقدم والحدوث وهذا
هو مراد المحشي فلا يرد عليه ما اورده عليه من ان النزاع في الايجاب والاختيار قبل النزاع في القدم
والحدوث فتامل قوله واجب مع اعتبار الارادة اي يمتنع التخلف عن مقتضى الارادة حتى لا ينسلخ عينية
الارادة حتى لا ينافي عينية الارادة حدوث الفعل كما هو راي المعتزلة خلافا
للاشعرية فانهم يقولون لا يجب مع الارادة اي باعتبار تعلق الارادة غير واجب
ولذلك حصل الاتفاق بين الحكماء والمعتزلة بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم مطلقا
انما قال انفكاك ذاته عن ايجاد العالم لا انفكاك ايجاد العالم عن ذاته مع ان السياق ... الى الوهم
ان حق العبارة هذا اشارة الى الايجاب والاختيار المعتبر بهذا المعنى في طرف الفاعل
ان يكون الفاعل بحيث يقتضي ذاته ان لا ينفك عن الفعل فالايجاب كون الذات واما كذا اذا لم ينفك عن
الفعل فانه القديم كما عرفت في الحاشية السابقة فتامل تعرف فضل من اعترض على هذه العبارة
عن هذه النكتة قوله فالمناسب ان يفسر الايجاب المذكور هيهنا الخ لا يخفى ان الا
ختيار بمعنى صحة صدور الفعل ولا صدوره بالنظر الى ذاته مع وجوب احد الطرفين
باعتبار الارادة القديمة التي هي عين الذات مما اتفق عليه المص والحكماء وهذا المعنى
وان كان متفقا عليه بين الفريقين الا انه لا بد من دليل لاثباته وقد اثبته المص حيث
بقوله وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ضرورة ان الحدوث الزماني للعالم
ينفي الايجاب الذي هو ضد الاختيار بالمعنى الذي ذكرناه اذ لو كان احد

ان

الطرفين ولا يجامع قطع النظر عن اعتبار ارادته القديمة فلا يخ اما ان يكون ذاته
من حيث هو كافيا في حصول الفعل ولا يتوقف على شيء اخر لوجوده وحصوله ولكن سوى ارادته
ثم كما هو المفروض ولزم منه قدم العالم على الشق الاول وكذا على الشق الثاني ايضا لو كان
هذا الشرط قديما كما هو ولم يتصور كونه حادثا ولا لزم التسلسل والتخلف فظهر ان الحدوث
الزماني لا يجامع الايجاب بالمعنى المذكور فاذا ثبت الحدوث الزماني ثبت الاختيار بالمعنى المذكور
والحكيم وان قال بهذا الاختيار لكن يشكل عليه اثباته بهذا المسلك فانه لا يقول بالحدوث الزماني فلا بد له من مسلك آخر
فعلى هذا اغرض المص بالذات اثبات الاختيار بهذا المعنى لا المعنى الذي ذكره المحشي انه مخصوص بالمتكلمين وهو
عين حدوث العالم او مستلزم له استلزاما بينا لا يحتاج الى البيان فما فائدة افادة شيء لا يعتد به بخلاف
لزوم الاختيار بالمعنى الذي ذكرناه للحدوث الزماني فانه يحتاج الى الدليل والبيان كما حررنا مع ان المص
لم يتصد في موضع آخر من هذا الكتاب لبيانه وهو المطلب الذي يتوقف عليه اكثر اصول الدين بخلاف الا
ختيار بالمعنى الذي حققه المحشي فانه لا يتوقف عليه شيء من اصول الدين وفقدانه لا يستلزم نقصانا في
شيء فان وقع اجماع عليه وكان ضروريا من الدين فهذا هو الدليل عليه والا فلا علينا اثباته مع انه
يلزم مما ذكرناه اثباته بالعرض وان لم يكن مقصودا بالذات ولا يخفى ان كلام المص على ما حملناه يلايم
ما سياتي من قوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين وسابق الذي ... اذ لا ربط
بالمعنى الذي حققه المحشي بل هو كلام مع من نفى الاختيار بالمعنى الذي حققناه وسياتي تفصيله
فتامل فانه يجلو الخاطر الحرف كلام المص هيهنا وفي رسالة العلم لا يبقى للشك ريب في ان هذا مراد المص نعم
اتمام هذا الدليل موقوف على ثبوت الحدوث الزماني فان تم تم والا فلا واثبات الحدوث الزماني على التقدير المذكور
بالاجماع مشكل فان العقدة بالمعنى الذي ذكرناه مما يتوقف على اثباتها النبوة فاثباتها بالحدوث
الثابت بالاجماع المتوقف على ثبوت النبوة دور وسياتي هذا في مبحث العلم في كلام التم ان شاء الله تعالى
مع الكلام عليه والحاصل ان مقصود المص هيهنا نفي الايجاب بمعنى لزوم احد طرفي الفعل بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن الارادة منه وقد اثبته بالحدوث الزماني والحكما موافقون له في المقصود دون الدليل

لا يقول به مسلك ... بالمليين

انه

ولعين نظروه اثبات انفكاكه فانه تعالى عن العالم في نفس الامر وان لزم بالعرض من الدليل على ان اطلاق الاختيار والقدرة
على المعنى الذي ذكره غير واقع في كلامهم فظهر مما حررنا ان تقرير الشارح اربط وانسب بمقصود المص مما ذكره
المحشي وان تفسير الشارح القدرة والاختيار بصحة الفعل والترك وقع في موقعه والمراد منه صحة الفعل والترك بالنظر
الى الذات مع قطع النظر عن الارادة الا ان نسبة خلاف ذلك الى الحكماء ليس في موقعه فانهم قائلون به كما عرفت
اللهم الا ان يقال انه المطلع على كلام بعض منهم فيه او توهم هذا المعنى اي اللزوم بالنظر الى الذات من قولهم
ان العالم لازم له او انه يمتنع وجود العالم عنه فلا ينفك عنه وامثالها وليس كذلك بل مرادهم الكل بحسب نفس
الامر فتدبر لزم ترجح الفاعل بدون المرجح ان لم يتوقف التاثير على شرط حادث فيبطل قول المستدل حيث
قال فيه الاستدلال لزم التخلف عن الموجب التام فالمعارض لزم الترجيح بلا مرجح وذا ممتنع عند المص ومن الاشاعرة
ولذلك امكن المعارضة مع المص لو استدل بهذا الدليل ومع الاشعرية لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام اه
انه كان الفاعل موجبا تاما او تخلف المعلول التام عن المعلول ان كان الفاعل مختارا هذا اشارة الى ورود الاحكام
في الصورتين ومع ذلك لزم عند المص حتى يصح اجزاء الدليل تحقيقا من قبل المص ولولا انما الغرض الايجاب صح
يصح اجزاء الدليل من قبل المص الزاما للحكماء دون المعارضة عليه نعم يصح استعمال الاشعري له في ذلك
الدليل على كلامه ان لما قالوا ان الفاعل المختار بارادته يرجح احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح حادث في
وقت ناسب ذلك في الموجب فلان الفاعل الموجب كان اثره ايضا بالتوقف على شرط حادث على مذهبهم لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
ولم يجوزوا في الفاعل الموجب الترجيح بلا مرجح حتى لا يتوقف على شرط حادث فيمكن الاستدلال من قبلهم على تقدير الايجاب
لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل ولم يعقل المعارضة معهم بانه على تقدير عدم الايجاب ايضا
لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لانهم في صورة الاختيار جوزوا الترجيح بلا مرجح فهم يمنعون
على هذا التقدير القول بانه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث بخلاف المص والمعتزلة فان القول
بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث باطل عندهم سواء كان الفاعل موجبا بالمعنى الذي حققه المحشي
او مختارا كذلك فانهم قالوا الداعي الذي هو عين القدرة القديم كاف في تخصيص ايجاد الحادث بذلك
الوقت ولا حاجة الى شرط حادث فلا يمكنهم الاستدلال بانه على تقدير الايجاب لو كان العالم حادثا

(هامش: ان ع — الاشعرية ع)

لتوقف

استدل المص

لتوقف على شرط حادث لكفاية الداعي القديم على مذهبهم في تخصيص الايجاد فلا يتوقف على شرط فلو
بهذا الاستدلال لامكن المعارضة معه بانه لو لم يكن موجبا ايضا وكان العالم حادثا لتوقف
على شرط حادث بالالزام ولا يمكن الفرق بين الايجاب والاختيار في كفاية الداعي
ان كان كافيا في تخصيص ايجاد الحادث فسواء كان الفاعل موجبا او مختارا امكن منع القول
بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث بل يكفي الداعي في التخصيص ولا يستلزم فرض
الايجاب ثبوت التوقف على شرط حادث حتى يمكن الاستدلال ولا يمكن المعارضة بل ايضا يكون
الاثر حادثا يمكن القول بان مخصصه هو الداعي ولا يحتاج الى شرط حادث سواء كان الفاعل موجبا
او مختارا نعم لما كان حدوث الاثر مع الايجاب امرا لا يعقل فتوهم عدم جريان الدليل في صورة الايجاب
فاسد لان القول بالتوقف على شرط حادث انما قال المستدل على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب مع
قطع النظر في هذه المرتبة عن استحالة هذا بل فرض وقوعها وحكم بانه يتوقف على شرط حادث ولكن
انه على تقدير الحدوث يمكن منع هذه المقدمة مستندا بالداعي ولا ارتباط لهذه المقدمة بالايجاب
والاختيار فلا يحتاج في الصورتين اي الايجاب والاختيار الى شرط حادث فبطل الاستدلال والالزام
الداعي كافيا فيحتاج في الصورتين الى شرط حادث لبطلان الترجيح بلا مرجح بزعم المص مطلقا في
الاختيار والموجب فيلزم الشارح فيلزم من علمه هربا عن التسلسل قبول الترجيح بلا مرجح وهو عنده باطل
مطلقا وهو لا يناسب مذهبه لانه قائل بالايجاب ولو يكون المعارضة تامة فالاستدلال المذكور في الشرح لو تم لدل
على بطلان الاختيار والايجاب الذي قال به المص ايضا فهو اي ما اس الشارح لانه احد في الاستدلال انه على تقدير
الايجاب لو كان حادثا لتوقف على شرط وهذا لو كان صحيحا والداعي لا يكون كافيا في الايجاب بالمعنى
المذكور لكان صحيحا في صورة الاختيار والايجاب الذي قال به المص فيلزم بطلانه ايضا ويلزم
الشارح والمص لما قال بالايجاب بالحامو وبطلان الترجيح بلا مرجح مطلقا فلا يناسب هذا الاستدلال
مذهب المص فالمناسب لمذهبه استدلال يبطل به الايجاب بالمعنى المذكور دون الاختيار مطلقا وهو ظاهر
والاشعرية لما قالوا ببطلان الايجاب مطلقا فكان يناسب مذهبهم ظنت الارادات التي نشأت منهم فهم المراد بل وردوا في الجزء

(هامش: كلا — بجامع الحدوث وهو توهم قاله — بزعمه — هربا)

والنزوم اى بدون الوجوب الترجيح فالاختيار والارادة كما هو زعم اهل السنة والمعتزلة ممن زعم وجوب الفعل بعد تعلق الارادة تشكيك ان اصلح للعباد فان الاصلح واجب على الله تعالى عندهم وبعض المعتزلة اختاره
قالوا المختار يرجح بارادته من غير مرجح يوجب تعلق الارادة وان كان بعد تعلق الارادة وجب الاثر
فلا يتوهم ان الاشاعرة ينفون وجوب الفعل بعد تعلق الارادة بل القول
بان الشيء ما لم يجب لم يوجد متفق عليه بين اهل الاشراق قليلا من المتكلمين القائلين
بالاولوية الغير تامة فالوجوب واللزوم الذين ينفيهما الاشاعرة وجوب تعلق الارادة بسبب
الاصلحية للاوجوب الفعل بعد الارادة فلا يغفل وقد اعترض عليهم بان ما قيل في
وجوب الفعل الذى بينه من تعلق الارادة ايضا فالحق في الاستدلال ما مراه وهو ان
تاثيره تعالى في العالم ليس في الايجاب بالمعنى المذكور والايجاب فقد ضرورة فانهم نفوا الايجاب مطلقا
فانهم وان قالوا بوجوب الفعل لكن بالارادة والاختيار التى لا يجب تعلقه بسبب يوجب ذلك
التعلق فلا ايجاب اصلا والمص قال بوجوب الفعل بمقتضى الارادة الواجبة لكون
اصلحية الفعل بالنظر الى النظام الجملى لكن مقتضى الارادة وان كان في الحدوث دائما
والحكيم قابل بر هيبتهم لكن دائما فتامل قوله والاخفاء في ان المص اختار المذهب الاول والحاصل
ان المص لما قال ببطلان الترجيح بدون المرجح الموجب لزم القول بايجاب ما وهو الايجاب
بالغير فلم يصح عنده هذا الاستدلال لانه ينفى الايجاب مطلقا فيكون مناسبا للمذهب من يقول
بجواز الترجيح بلا مرجح وينفى الايجاب مطلقا بل الاستدلال على مذهب المص هو ان الايجاب
يستلزم القدم لكن التالى باطل فيكون مختارا قوله اى قدم الفعل المطلق اى القدم
بالنوع ولزومه للايجاب ظاهر والا يلزم التخلف مطلقا ولا ينفع التوقف على شرط
بلا يعقل فيلغو المقدمات الشر نعم يحتاج اليها في بيان لزوم القدم
بجميع الاجزاء بحسب الطمس النظر كاسيانى في قوله فان قيل قوله ذلك التوقف الى قوله
مستلزم اقول قوله مستلزم خبر لقوله ذلك التوقف وقوله وامكان استناد الخ للسند
لقوله ممنوعا وحاصل الكلام ان ذلك التوقف مع كون لزوم حدوث الفعل كما ادعى

ان الحدوث المذكور لما كان محالا فجاز ان لا يتوقف الحادث بذلك الحدوث على شرط حادث
غايته انه يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك لا فساد فيه لامكان استلزام الحال الذى هو
الحدوث المذكور للحال الذى هو التخلف فلا يستلزم التوقف بطلانه في نفسه لانه مستلزم لتقدم الشيء
على نفسه بناء على ان الكلام في الحدوث بالنوع قوله ولا يخفى انه ان جعل الكلام اعتراضا على الدليل
بالجزء الثانى من الكلام خارجا عن قانون المناظرة اذ التوقف المذكور بمنزلة التالى في القياس
الاستثنائى وابطاله غير مضر بالمستدل بل ينفعه فان المستدل انما يقصد ابطاله وان جعل التم فلا
ان يجعل الكلام تحقيقا للمقام بان ذلك التوقف الذى هو التالى وان كان لتوقيه المقدمة ممنوعا بناء
على السند المذكور فكان الاستدلال من هذه الجهة عليلا لكن بطلانه في نفسه من جهة لزوم الدور كما هو مبطل
من جهة لزوم التخلف يوجب على الدليل من جهة وتقويته من جهة اخرى وان كان سوقه لبيان
خلاف ذلك فتامل وفيه كلام سيجىء قوله الحاصل هنا الحدوث الحدوث النوعى فيستلزم تقدم
الشيء على نفسه بيانه انه يستلزم تقدم الشيء على نفسه ان الحادث المذكور هو اول الحوادث فالشرط الحادث
اما ان يكون بعينه اومتاخرا عنه وهذا على تقدير الحدوث بالنوع ظاهر جدا قوله ويلزم التخلف عن الموجب
قد يقال انه خارج عن قانون المناظرة اذ مجرد تجويز لحال المقدم في دليل المخالف يتم دليل المستدل فهذا الحمل لا يغير
بالمستدل اذ الكلام على تقدير امكان المقدم تنزلا واستظهارا وهذا انما يرد على المنع والسند المذكور في
حاشية التوقف لازم لحدوث مطلق الاثر الموجب يجب المذكور لزوم التخلف وهو ظاهر فلا حاجة في
تتميم الدليل الى اعتبار توقفه على شرط حادث واستلزام التسلسل بالطه قوله يلزم قدم الفعل المطلق لانه
على هذا لا يخلو شيء من اجزاء الزمان اذ لا استمرار الموهوم قبل الزمان من شرط ما فيلزم قدم الفعل المطلق
من حيث هو غريب قوله فذلك كاف لانه فيان استلزام الايجاب القدم في الجملة والقول به
وهو الذى يختص بتقدم الفعل المطلق اذ لو لم يكن قديما اصلا لزم التخلف قطعا وان لم يلزم
بعدم مقدمات انه قدم جميع اجزاء العالم فلا حاجة الى الكلام التوقف الخ وما القدم في الجملة مختص
فان قيل قلنا ذكرها جار حينئذ قوله مستغنى به المراد بالتعاقب العرض ان يكون الشرط السابق منعدما ثم حدث الشرط
اللاحق وهكذا اذ لو كان الشرط السابق باقيا مع الشرط اللاحق مع التقدم والتاخر في الحدوث بل انما يتعلق

تعاقب الشروط حقيقة على الثاني ومجازا على الاول لانها معدات حقيقة ولا يخفى انه على هذين التقديرين يلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه وهو الذي قال في الحاشية وعلى هذا انحصر صورة الاجتماع الشروط في حدوث الشروط معا بان لا يكون لها تقدم وتاخر في الحدوث ولا يخفى انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة سواء كانت الشروط مجتمعة في الازل او في لا يزال الان في الصورة الثانية يلزم تخلف الشروط عن عللها ثم لا يخفى ان صورة اجتماع الشروط في الازل خلاف المفروض اذ الكلام في صورة الشروط الحادثة مع حدوث العالم فان قال يلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع الاجزاء وعلى التقديرين لا يمكن ان يقال لو كان حادثا بالشخص اي بالجزء لزم التخلف لاحتمال توقفه على شرط حادث فلا يلزم التخلف فلا بد في اثبات المطلوب من اعتبار التوقف لهذا قال الشارح لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث فلا يلزم التخلف عن الموجب وابطل التوقف في قال الشارح لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث بل رغم الشارح نعم لو كان الاثر حادثا بالنوع والمؤثر موجبا لزم التخلف مطلقا قوله او القدم بجميع الاجزاء فيكون نقيضه الحدوث في الجملة ولو بجزء ولا يلزم منه التخلف صريحا على الحدوث من جميع الوجوه قوله او قد سبق استحالة قدم العالم حاصله انه اذا ثبت انا الايجاب يستلزم قدم ما ولو كان قديما بالنوع وثبت فيما سبق استحالة القدم باي وجه كان ثبت استحالة الايجاب فلا حاجة لنا في بيان استحالة الايجاب الى اثبات استلزامه لقدم العالم بالشخص او بالجزء فبيان هذا الاستلزام مستدرك قوله وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل هذا على تقدير ان الثاني اعني قوله وايضا الدليل العقلي قائم قوله وهذا الاينافي كون حركات العباد صادرة عنها لانها ليست من الجواهر ولا من الاعراض المفارقة لذات الموجد بل قائمة بذات الموجد على راي المعتزلة قوله المناسب بحق الامكان لا يخفى ان هذا الاستدلال مما قال به الحكيم ايضا ولعلهما الاختيار بالمعنى الذي ذكره المحشي قال الملبين كما عرفت سابقا بل على ما ذكره هو وقوع الانفكاك عن الاثر يجب نقل الامر المستلزم لحدوث العالم حدوثا زمانيا فظهر ان قول الشارح فانا ندعي انفكاك صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر الى اخره على ما هو المتبادر وانا ندعي ان معنى الاختيار هذا المعنى غير مناسب لمذهب المليين كما حققه المحشي وتفصيل الكلام ان هذا الدليل على ما قرره الشارح ليس نافيا للاختيار بالمعنى الذي حققه المحشي انه مختار المص فان الدليل المذكور انما يقتضي كون التاثير بطريق الوجوب حال استجماع الشرائط وهذا ليس موضع الخلاف بين المص والحكماء

الشروط

قوله

بل متفق عليه بين الفريقين نعم لو دل الدليل على دوام وجوب التاثير وازليته لكان منافيا للاختيار المص بزعم المحشي ومقابلا لمذهبه وهذا الدليل لا يدل عليه كما لا يخفى بل يدل على ابطال الاختيار الاشعرية بحسب الظاهر ولا يلائم الجواب المذكور بمذهبهم فانهم ينفون وجوب التاثير مطلقا فالظاهر ان قول المص هذا اشارة الى رد توهم الجبر باعتبار الوجوب المذكور في انه لا ينافي الامكان بالنظر الى الذات وهو كاف في دفع الجبر وسيأتي زيادة تحقيق هذا قوله فالاولى ههنا المقام ايراد تحقيق ثان في التحقيق ان التخلف الممتنع هو التخلف عن مقتضى العلة واللازم مما ذهب اليه اهل الاختيار تحقق العلة التامة في الازل بدون معلولها هو التخلف عن ذات العلة واستحالته ممنوعة والدليل انما يفيد الاول دون الثاني كما لا يخفى على المتامل قوله وجاز عند الحكماء كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وتقدم دورة من الحركة على دورة اخرى متصلة بها فان الحكماء يجعلون الحركة والزمان كما ذكرنا جزءا من العلة التامة وقالوا انهما معدات قوله فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب المص متعوذ ان كلام الشارح لا يدل على ما فهمه المحشي فانه نظر في تقريره تسليم انه يدل على فهم الزيادة لا يدل على انه اعتقد حدوث الارادة عند المص سامحه في العبارة المشعرة بالحدوث لا ذم البتة والحق ان الشارح يحمل ما نسب اليه هذا لما سنبين انشاء الله تعالى والظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير يصير بين القول بالسبب الموجب العلم بالاصلح فانه وجب بالغير قطعا ان قلنا ان الاصلح واجب ويظهر من هذا الكلام انه جوز ان يراد بالامتناع بالذات في غرض الموقف هو بعيد فتامل قوله يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر لا يخفى ان هذا الاشكال ايضا لا يناسب ما ذهب اليه الحكماء من نفي الايجاب الذي خالفهم المص بزعم المحشي على الوجوب الداعي ولا يقتضيه فانه لا ارتباط له بدوام الوجوب وعدمه بل انما شبهتهم في نفي الاختيار المقابل بمعنى الجبر والاضطرار الذي لا يقول به الحكيم ايضا وجوابها ما ذكره المحشي فظهر ان الجواب المذكور والسؤال كلاهما غير مناسبين لمحل الخلاف بين المص والحكماء على ما قرره المحشي والعجب غفلة المحشي عنه فتامل والحق ان كلام المص اشارة الى جواب هذا الاستدلال لا اصلا ولعل الاشارة الى ما ذكره المحشي في الحاشية الاتية قوله الشارح يعني مختارا انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال الاته لا يخفى انه يمكن حمل كلام الشارح على محل الاول ايضا لا نعني بالقادر ان يتمكن من الفعل والترك في زمان واحد بل يكفي التمكن من الترك في زمان والتمكن من الفعل في زمان آخر وان لم يتمكن في كل زمان على الطرف الاخر اصلا وهذا هو الذي حمل السيد المحشي كلام الشارح عليه وهذا

الفاعل

وان لم يرد عليه ما اورده المحشي لانه ظاهر الفساد اذ لا شك ان القدرة انما تعتبر بالنسبة الى الزمان الواحد وان
على ما ذكره مضطر في كل واحد من الزمانين مع انه لا دخل للاختيار في شيء من الفعل بل كلا الشقين على السواء في
المقدور فساده اعرض عنه المحشي والشارح اما حمل عليه المحشي وهو انه يختار ان القدرة في حال العدم لكن معناها انه
عن الفعل والترك في ثاني الحال لا حال العدم فاعتبر القدرة على الفعل والترك بالنسبة الى زمان واحد وهو ثاني
الحال فاورد عليه بما ينقل الكلام الى ثاني الحال فظهر ان كلام الشارح على التقدير لا يناسب لدفع الشبهة فتامل قوله
اي القدرة الحادثة اي قدرة العبد فانه لا خلاف في ان قدرة الله تعالى قبل الفعل وتعلقاته حادثة مع الفعل
بزعم الاشعري والا لزم قدم العالم او حدوث قدرته تعالى كما يظهر من كلام الشارح في الكيفيات النفسانية سابقا
واذا عرفت انه لا خلاف في قدرة الله تعالى عرفت ان حمل الكلام على هذه المسئلة في هذا البحث مراعاة للاشعرية
كما حمله المحشي غير مناسب مع تكرار ذكره سابقا فتامل قوله بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في الحال
اقول هذا الالتزام ان يحصر التكليف فيما ثابتا قبل الفعل وهو حال الكفر وشايع بطلانه اذ ظاهر ان الكافر
في كل آن مكلف متحيرا بالاسلام بدلا عن كفره في هذا الان ويأثم بتاخيره الى الان الاخر ولا يخفى انه لو رد الجواب
المذكور بهذا الرد لتم الرد ثم اقول يمكن الجواب عن الدليل بوجه آخر من قبل الاشعرية بان التكليف بغير القدرة
بالفعل مع امكان كونه مقدورا لا فساد فيه ولا شك انه في حال العدم يمكن كونه مقدورا بان يجعل موجودا
بل كونه معدوما وهذا الامكان كاف في عدم كونه تكليفا بما لا يطاق والحاصل انه للاشعري ان يقول
انه لا نم ان التكليف يقتضي فعلية القدرة بل يكفي امكانه وهي ممكنة في حال العدم وان لم تكن بشرط العدم
وهذا قريب مما ذكره بقوله ويمكن دفع هذا الايراد فافهم قوله واورد عليه بان استمرار الكفر في ثاني الحال
حاصله انه لزم عدم اجتماع القدرة والتكليف لانه قبل الفعل لا قدرة ومع الفعل لا تكليف وان كانت القدرة
ثابتة واجاب اولا بالالتزام عدم اجتماعهما وانه غير قبيح فيمكن ان يكون التكليف قبل الفعل والقدرة
مع الفعل ولا يستدعي التكليف ازيد من هذا وثانيا يمنع انه لا تكليف مع الفعل لان ذلك ليس تحصيل
الحاصل المحال قوله ويمكن دفع هذا الايراد آه لا يخفى ان هذا دفع للايراد بتغيير الجواب المذكور اولا
اذ لا اختصاص لهذا الكلام بالزمان الثاني ولا احتياج على هذا الى التزام ان التكليف بايقاع الايمان
في ثاني الحال على ما هو مناط الجواب المذكور اولا فتامل قوله لم يتحقق الا مع الفعل ولهذا قال الاشعري انه لا يجوز

الابالطرف

الا بالطرف الواحد وان القدرة المتعلقة بكل طرف مغاير للقدرة المتعلقة بالطرف الاخر والا لزم وقوع
الطرفين فافهم ولا يتوهم ان هذا الراي مناف للقول بان القادر من يصح الفعل والترك منه في
ان واحد بل لا انه في حال حصول احد الطرفين وتعلق القدرة المنسوبة اليه به يمكن حصول الطرف
الاخر وتعلق القدرة المنسوبة اليه به بدلا عن ذلك الطرف وذلك كاف قوله فهذا رد الاشعري في قولهم
اه لا يخفى ان الاشعري لا يقول بهذا في قدرة الله تعالى بل في القدرة الحادثة من العبد فالرد عليهم في بحث
قدرة الله تعالى غير مناسب فالانسب ان يجعل تحقيقا للقدرة بانها قبل الفعل متحققة
فتامل قوله فلا شارة الى انه ليس شرط كون انتفاء الفعل الثابت في العبارة ان يتوقف ليس شرط كون الحركة
متعلق القدرة كون [illegible] الترك فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح كونه متعلقا للقدرة فان الانتفاء
لا يقع فان الانتفاء كيف حاله بل انما يقع في تعلق القدرة بالترك والعدم وينكر الانتفاء يرفع الانتفاء
قوله فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلق القدرة لا يخفى ان هذه الشبهة لا خصوصية لها بالقدرة الله
والاختيار المستلزم لحدوث العالم التي قال بها المليون على ما قرره المحشي بل لا خصوصية لها بالقدرة
وانما هو شبهة لنفي القدرة مطلقا بحيث لو تمت لدلت على نفي القدرة التي قال بها الحكماء ايضا اي صحة
الفعل والترك بالنظر الى الذات فانه يجري فيها ان العدم نفي محض فلا يصح كونه متعلقا للقدرة و
ايضا الجواهر الحادثة بقدرة الله تعالى عندهما ازلي بزعم الحكماء ايضا فيلزم ان لا يكون
مقدورا له تعالى بالنظر الى ذاته تعالى المعنى الذي قال به الحكماء ايضا وهذا الاخير مبني على ان مناط
قول المتخلص ان لا شيء من الازلي باثر للقادر مع انه لو كان اثرا لها لزم تحصيل الحاصل
اذ الاثر ما هو الحاصل قبل تاثير القدرة على ما حمله المحشي فاجاب عنه بان تاثيرها هو لا استمرار
واما اذا كان مناط على ما هو المشهور بين المتكلمين من اثر القدرة محدثا بان يكون
حادثا فهو الزامي على المتكلمين فلا يرد شيء على الحكيم والحاصل ان هذه الشبهة لو تمت لدلت
على نفي القدرة بكلا المعنيين وبالنسبة الى ان قادر احد قاصر قوله اشارة الى ورود الدليلين اما الدليل
على ان العدم ليس بمقدور واما بالنسبة الى الدليل الاول فبطريق الاشارة و[illegible]

الى الدليل الثانى فبطريق التبرع والغرض الاصلى من هذه الحاشية تصحيح الاول فانه بعيد عن عبارة المص

فتأمل **قوله** المص نور الله ضريحه وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة اقول القدرة قد يطلق على قوة يتمكن بها المؤثر من التأثير فى الآثار مع القصد والشعور فان ضمت اليها الارادة اثرت والا فلا وهو ولا خلاف بين العقلاء من الحكيم وغيره فى ثبوت القدرة بهذا المعنى فى الجملة للواجب الموجود تعالى وهى لا تنافى الايجاب والاختيار بل يجتمع معهما فان كان الغرض من هذه المسئلة بيان عموم هذا المعنى للواجب الوجود بالنسبة الى كل الممكنات الذاتية فهى مقصد عظيم لا يتم بالدليل الذى قرره الش من ان الامكان علة المقدورية عامة لظهور ضعفه كما اورده عليه الش كما ستعرف لا انه يرد عليه انه لا خصوصية لهذا الدليل بقدرة الله تعالى بل لو تم لدل على عموم قدرة كل احد لان الامكان الذاتى يكون نسبة الى كل الفاعلين على السواء فلو كان كافيا كان كافيا بالنسبة الى كل احد وليس فى الدليل ما يقتضى خصوصية العموم بالواجب والتحقيق ان المقدورية التى هى صفة يقتضى القادرية امر بين الفاعل والمفعول وكما انه لا بد لها من علة من جانب المعلول من الوجود ورفع المانع كذلك لا بد لها من طرف الفاعل من شيئين احدهما قوة يتمكن بها من التأثير والا لما كان يمكن صدوره عن كل واحد وهذا مشترك بين الموجب والمختار والثانى كون هذا الصدور لا لذاته بل يكون لنوع سبب كالارادة والامكان معناه المعنى لو لم يكن نسبته متساوية الى كل الفاعلين فيحتاج الى مرجح والمرجح اما لو حصل امران المذكوران حصلت المقدورية والقادرية ولو لا ذلك لما كانت تلك القوة حاصلة بالنسبة الى بعض الممكنات دون بعض كما نرى من انفسنا بالنسبة الى بعض الافعال دون بعض مع تساوى الكل فى المصحح الذى هو الامكان الذاتى فلا يستلزم الامكان فى المعلول حصول القوة المذكورة فى الفاعل الذى ذكرنا انه مشترك بين الموجب والمختار واعترض بعد تسليم ما منعناه باعتبار الشىء والثانى نوعه ما ذكره المحشى بعده من تعميم المقدورية بالنسبة الى الواجب بمعنى تأثيره بلا واسطة او بواسطة وان الامكان علة الاحتياج الى التأثير الموجب فتأثير الواجب يكون

بلا ايجاب

بلا ايجاب ثم لا يخفى ان جميع ما ذكره متوجه اليه على الدليل المشهور الذى سينقله الشارح فقد واعتبر وقد يطلق القدرة على المعنى الاخص الذى هو احد نوعى المبدأ المفيد على ما حققه المحقق ولا شك فى انه لو قصد تعميمها بالنسبة الى كل الممكنات الذاتية يرد ايضا على المتكلمين مع ما ذكرناه او ورد الشيخ عليه ولذلك حمل الحب بالنسبة الى ما هو مقدور الغير وعمم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة وح وان تم الكلام لكن الظاهر ان الغرض هو التعميم بالنسبة الى كل الممكنات الذاتية بلا واسطة ثم لو فرضنا المسئلة هو المشهور ويمكن حملها على المراد بالعلة دليل اختيار الواجب هو تعلق عاما ما بالنسبة الى الكل انما يكون اختياره نعم عاما ما بالنسبة الى الكل انما يكون لدليل انه لا يكفى الغرض لتتميم القدرة المشهورة بالنسبة الى كل الممكنات بل يكون الغرض ان صدور كل الافعال عنه انما هو بالاختيار ولا ايجاب بالنسبة الى البعض منها ولا شك فى صحة هذا الكلام وان كان قليل الجدوى بالنسبة الى المسئلة المشهورة كما ان ما حمله المحشى اليه كذلك ثم اعلم انه لا يخفى ان ما ذكرناه بناء على ما حققه المحشى من نفى الاختيار وانما على ما حققناه فالمسئلة يجرى على ما هو المشهور اذ الشىء الذى لم يتصف بامكان الصدور عن الغير لا يعنى ان المقتضى له كونه ممكنا الممكن بعلة مستقلة المقدورية حتى يلزم من عمومه عموم الصفة اى القدرة ولا يخفى ان قوله ما لم يتصف به لم يتصف انفى من هذا البيان اذ استلزام العدم ما ثبت العلة الناقصة اذ بالنسبة الى المعنى فهو تام واكتفى ببعض الكلام لظهور الشارح فانه الكلام فى قوة انه اذا لم يتصف بها واذا اتصف بها فكانت علة مستقلة ولما قيد المحشى الاطلاق اى سواء كان مقرونا بجميع شرائط التأثير او لا الامكان علة للحاجة الى الواجب الوجود وان كان بالواسطة فحاصل والحاصل ان علة الامكان لها تأثير الموجود الذى هو واجب الوجود بلا واسطة بينه وبين الاثر او بواسطة لا امكانه فى صحة الايجاب كما بيناه ان تأثيره تعالى بطريق الايجاب هذا بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشىء وانما هو فتفحص اه اقول لو صح هذا البناء والمعنى لتم ان اثر

لا يتصور اختلاف نسبة الارادة وتعلقها ايضا الى الممكنات ولا يتصور اختلاف الايجاد بان يوجد
بعض الممكنات دون بعض بل لا بد ان يوجد الجميع او لا يوجد شيء اصلا وكذا يرد النقض بعموم قدرة زيد وعمرو
وغيرهما كما عرفت سابقا **قوله** ولا فرق بين المذهبين في ورود الجميع اقول لو كان بناء الدليل على عدم تمايز المعدومات
بناء على انه نفي محض كما هو ظاهر كلام الفقه بل صرح به يكون بعض مقدورا دون بعض بل لا يتصور حدوث البعض
والكل اذا ما اصلا وكان المحشي اعرض عن هذا البناء ولظهور ضعف هذا المعنى بناء على الوجود الذهني وجميع ما ينبني
ما ذهب اليه الاشاعرة من عدم تفاوت الممكنات في نظره باعتبار العلم بالنفع وغيره بخلاف مذهب الاشاعرة
من جهة اخرى فدفع تعميم بما ذكر عن المعتزلة بان مرادهم تساوي النسبة باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر
عن الارادة والعلم بالاصلح وح هذا يصحح عدم القدرة على المذهبين ولا ينافيها في مذهب المعتزلة
هذا هو الذي يكون المحشي بصدد ها بصحة **قوله** اقول على قاعدتها ولا يلزم الايجاز لا يخفى ان
مراد الش انه على قاعدة الاعتزال لا يحتاج الى كذا الا انه يلزم على قاعدة المعتزلة هذا والمعتزلة قالوا به
فلا ينفع في دفع المنع عدم قول المعتزلة به ولا عدم اللزوم تعالى علم اذ يكفي للمانع عدم [illegible] فاقوام نعم
ولو لم يستلزم نعم لو استدل الخصم بقول المعتزلة والحكيم لينفع هذا الكلام فتقرير اللهم الا ان يقال غرض
المحشي ليس دفع الاعتراض والمنع فانه مدفوع بما سبق عن تفصيل الكلام بما هو مقرر والغير بل غرضه دفع توهم
ان قاعدة الاعتزال والحكمة منافية لعموم القدرة **قوله** هذا لا يوجب تجويز عدم [illegible] الكلام [illegible] الكلام
في الحاشية السابقة على قاعدة الاعتزال **قوله** يمكن الزامهم بان الله تع مبدأ الاشياء خير بها غالبا لا يخفى ان هذا
الجواب [illegible] افعال الشبهة الثنوية في باب الاثنينية الناشئة من توهم وقوع الشر في العالم بانه وقع [illegible]
لكن لا يحسم مادة شبهة عدم عموم القدرة المستنبطة من الشبهة المذكورة بان يقال لما كان الله تع خيرا محضا
فلا يكون قادرا على الشر المحض والغالب والمساوي والجواب عنه واقعا لا يرتبط بهذا الكلام اذ مدار هذه
الشبهة على انه لا يمكن صدورها عند الله تع فعدم الوقوع لا ينفع في دفعه والظاهر ان غرض المعلم الثاني
دفع توهم الاثنينية الناشئة من توهم وقوع امثلة الاقسام الثلثة المذكورة من الشر لا دفع هذه الاشتباه المحشي
ايضا فيضم ما ذكره المحشي سابقا من تفصيل القدرة اي القدرة المستجمعة لشرائط التأثير وغيرها يدل على

علمه بذاته الا ان كل من علم شيئا يعلم انه هو الذي يعلم والعالم بالقضية يجب ان يعلم الموضوع
والموضوع ذاته فيجب ان يعلم ذاته **قوله** فانه لا يظهر الا لاهل التاله والذوق اشارة الى صعوبة اتمام
هذا الدليل بطريق اهل الاستدلال والعلوم الظاهرية وقوته عند اهل التاله والذوق اللهم
ارزقنا وقد يتوهم انه اشارة الى انه يدل على انه لا علم حقيقة لغير الواجب الوجود بالذات وجعل
مناط التحير والمقتضي للعلم كونه محض الوجود الحقيقي المنزه ولا شك في انحصاره في الواجب تعالى
وقد يتوهم انه اشارة الى انه بعد ما قال الصوفية من انه لا موجود سوى الله تع الى هذه المقالة يظهر عموم
علمه تعالى اذ الكل على هذا القول مظاهر ذاته فاذا ظهر ذاته على ذاته ظهر الكل على ذاته باحد الوجهين
المذكورين اجمالا [illegible] تفصيلا او لان علمه تع بذاته ثم بواسطة بالاشياء او يثبت اولا علمه مطلقا ثم يثبت منه علمه
بجميع الاشياء **قوله** الخ واما الذي لم يورده المص انه فاعل بالقصد والاختيار اقول ان ارادوا
بالقصد والاختيار هو المعنى المتعارف المستلزم للعلم فلا بد من اثباته ولم يثبت قبل وان
ارادوا بهما معنى القادر المستلزم لحدوث العالم على ما حققه المحشي من انه مخصص بالمليين فهو امكان
انفكاك العالم عنه تع فلا بد من بيان الكبرى اعني قوله ولا يتصور ذلك بدون العلم بالمقصود والاول
الحق هو الاول ويمكن بيان ان حدوث العالم لا يتصور بدونه اما على طريقة المعتزلة فبانه بدون العلم
والارادة لو كان حادثا يلزم الترجيح بلا مرجح او المرجح للحدوث عندهم هو الداعي بالنفع اي العلم
بالنفع واذ لا شعور ولا قصد بلا مرجح واما على طريقة الاشاعرة بان مصحح الحدوث عندهم هو تعلق
الارادة في آن الحدوث واذ لا شعور ولا قصد فلا ارادة فلا يصح على الطريقتين حدوث العالم بدون
القصد والعلم لكن يرد ح ان العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين وحجيته موقوف
على اثبات النبوة المتوقفة على علمه تع فلو اثبت علمه بالحدوث لزم الدور فتأمل **قوله** ظنا منهم ان هذا
هو العلم اي بعض من نفوا العلم انما نفوا العلم التفصيلي قبل الايجاد وان نفوا بحسب اللفظ العلم
المطلق قبل الايجاد لظنهم ان العلم منحصر في التفصيلي كما ذهب اليه الشافعي حيث جوز ان يكون
النظام على وجه الكمال من الواقع وح لا يرد عليه ما اورده عليه ان النبوة لا يتوقف اثباتها على عموم علمه تع

بل علم بالمعرفة الجزئية المتخصصة ولا يتوقف اثبات العلم بها على عموم العلم بل يمكن اثبات العلم بها خاصة باحكام معها
وابنائها مسئلة فقول لا انفكاك لهما في بعض النسخ بضمير المؤنث على القياس انه راجع الى المقدمة
وامر نفسية الا انفكاك الى الاول والثاني اشتمل وفي بعض النسخ بهما بضمير التثنية ويمكن ان يكون
راجعا الى العلوم القديمة بان يحمل البحث عاما لهما كما يفهم من بعض عبارات من هذه الثانية
وجود المحسوس المحسوس والمعقول اي وجود المحسوس من حيث هو محسوس وكذا المعقول
من حيث هو معقول لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره اي كل ما يكون في الوجود
محتاجا الى الغير من شأنه ان [illegible] وهو المقارن لمادة او ما يكون حالا في غيره وان كان مجردا
كالصور العقلية وكان وجوده للمدرك نفس محسوسية ومعقولية اقول ان اراد ان المعقولية والمحسوسية نفسهما
محض الوجود للغير بان يكون كونه [illegible] اي لو كان وجوده لغيره نفس محسوسيته ومعقوليته اي وجوده كما
هو المعقولية والمحسوسية [illegible] ما ان اراد ان المعقولية والمحسوسية يصدق عليهما
انهما الوجود للغير وان نوعين من الوجود للغير هما المعقولية والمحسوسية [illegible] للعلم
اي ما قام بغيره [illegible] كان معقولا للغير وما قام بنفسه كان معقولا لنفسه اذ يمكن [illegible] ان هنا
من هذا النوع وان اراد ان الوجود للمدرك من حيث انه مدرك نفس المعلومية وهذا الحكم لا شك
في صحته لكنه لا ينفع شيئا اذ اثبات ان ما قام بذاته عالم بذاته بهذه المقدمة مصادرة
او مثل [illegible] كيف [illegible] انه من المقدمات الخطابية لا ينفع في المطالب العلمية المطلوبة فيها اليقين
فتأمل وليس للهيولى وجود بالفعل لا يخفى انه ليس معنى كون المادة بالقوة الا انه محتاج في ان يكون
موجودة بالفعل لانه ليس موجودا في نفسه [illegible] ولم يصر بالفعل في نفسه [illegible] انه
ليس بموجود بل عدم محض ليس معناه انه ليس بمحقق في نفسه [illegible] ولم يتصف بالوجود بالفعل فان [illegible]
ظاهر بل المراد انه ليس لها وجود مقتضى ذاتها وان كان موجودا في نفس الامر وان لم يحصل هذا المعنى
من ذاته [illegible] لا يمكن [illegible] فتأمل فالموجود بالفعل الذي
هو موجود لنفسه اي الموجود بالفعل الذي هو متصف بهذا الوصف [illegible] وهو انه غير قائم

بالغير

كذلك بعد [illegible]

بالغير لنفسه كل موجود بالفعل كل تحقق بعد التقيد بالصور الجسمية وكذا ما هو لذاته
قائم لنفسه حتى يخرج النفس الهيولى وبيان ذلك تم لم يقل بهمنيار [illegible] اي
اي عبارة الشيخ لكنه اي بهمنيار لم يقل تلك العبارة في هذه المقالة ليس [illegible] الجملة الكلية
كلية حتى لا يحتاج المقدمة الثانية الى الدليل [illegible] وعلى الاصول [illegible]
في المعقول بالقوة التي يحتاج الى تجردها فانه يحتمل ان يحتاج الى تعمير اخر ولا يكفي
تجريدها فالتجريد غير [illegible] باعتبار الشيء [illegible] فلا يتم [illegible] فهو [illegible]
معقول بالفعل [illegible] المجردات [illegible] فانها معقولات [illegible] الصورة العقلية المجردة
فلا تم هذا الكلام فيها فهو اقل [illegible] مجرد بالفعل [illegible] عالم [illegible]
اللازمة اذ هو المانع عن الحضور عنده الذي هو العلم [illegible] معقولا بالفعل بل بالقوة
بالفعل [illegible] فلا يخفى ان هذا الكلام فانه خارج عن الطريق [illegible] في الاستدلال اذ [illegible]
النفس [illegible] ولا شك انه [illegible] حضور المعلوم عند العالم [illegible] كما
كان العلم حاضرا [illegible] فلا يكون [illegible] حصول العلم [illegible] الصورة [illegible] هنا [illegible]
وهو ان [illegible] حصول هذا المعنى [illegible] بالنسبة الى الذات [illegible] مقام اثبات [illegible]
مصادرة [illegible]
للذات [illegible] العالمية والمعلومية [illegible] حضور شيء عند شيء [illegible]
اذ المقصود [illegible] حاصل [illegible] العلم [illegible] لو كان المقصود بيان حقيقة
العلم لا [illegible] يكون لهذا [illegible] فائدة [illegible] من حيث اعتباره وصف العالمية
والمعلومية في الحدود وقد عرفت فساده [illegible] واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فقطع الكلام [illegible] وحينئذ تحقيقا [illegible] معنى هذه المقدمة [illegible] العلم بوجه العلة
[illegible] يلزم العلم بوجه [illegible] في العكس [illegible] ينبغي ان المحقق
لا [illegible] بهذا المقام [illegible] فان الكلام [illegible] لا [illegible] مجردة [illegible]

فتدبر

ان مراده بقولهم العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كما يفهم من مواضع شتى
ان تعقل العلة بتمامها يستلزم تعقل لوازمها والمعلول من جملة لوازمها فيستلزم
تعقله كما يظهر من كلام ابن سينا وغيره وهذا هو مرادهم فان قلت لا شك ان الحكماء
الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهة من حيث ان الفاعل الذي هو صاحب الشعور في نفسه له شعور
بما صدر عنه البتة بديهة والحاصل انه بعد ما اثبت انه فاعل لجميع الموجودات وانه عالم بذاته
يمكن اثبات علمه بجميع الموجودات بطريقين احدهما دعوى ان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول بان يقال علمه بذاته الذي علة لجميع الموجودات وهذا هو التقرير الذي ذكره الشارح وهذا
هو التقرير الذي فيه التقرير [illegible] لم يسلم الفاعل بنفسه وغيره به
بل على تقدير صحة المقدمة المذكورة لكان العالم به غيره ايضا له علم هذا الغير بجميع الموجودات
والطريق الثاني ان يقال ان الفاعل اذا كان ذا شعور بنفسه يكون ذا شعور بما صدر عنه
البتة بديهة وواجب الوجود لما كان فاعلا عالما بنفسه يكون عالما بما صدر عنه
وهذا ليس من حيث كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول بل من حيث كونه
فاعلا وكونه ذا شعور بنفسه وهذا لا يجري فيما اذا كان غيره عالما به ثم قد تقرر ان مقصود
المحشي الطريق الثاني ولا يجري [illegible] ظاهرها مطابق للثاني فتأمل فعلم بالكل بعلمه
بذاته الظاهر ان المراد بالعلم الاجمالي [illegible] بحسب الاعتبار اذ لا شك ان
اعتبار كونه [illegible] بحسب اعتبار الذات من حيث الذات ويمكن ارادة العلم التفصيلي لكنه لا يلائم
اما ما ترتب بعده وكيف علمه [illegible] في العلم التفصيلي قطعا
وكيف علمه بالجزئيات هنا في العلم التفصيلي اما بتصور الاشياء كما هو المشهور من الفارابي
والشيخ او بحضورها كما زعم غيرهما وهي القوى الجسمانية التي تنتقش
فيها صور الجزئيات لان النفوس المجردة الانسانية مع انها ليست داخلة تحت
هذه المرتبة لا ترقيه بانه ينتقش فيها الجزئيات المادية وكانه عدها من المرتبة

بشرط العلم بالمعلومات التي هي الموجودات

الثانية [illegible] تركها وجعلها من المرتبة الرابعة بعيد كيف يكون ادون من القوى الجسمانية
مع انها ليس مما يمكن جعلها من المرتبة الرابعة التي هي الفعل المحض لزم ان يكون جميع
ايجادات [illegible] اه لان الجميع [illegible] بل من علم بالمعلوم ايضا فيتسلسل [illegible]
لم يكن عينه لان كل ما هو غيره كان معلولا له ويكون [illegible] حضور المعلول [illegible]
ولا يلزم المثل [illegible] اذ المثل [illegible] هي الصور العلمية القائمة
بذاته تعالى للموجودات العينية ولا يحتاج [illegible] بالذات اه لا يخفى ان [illegible]
احتياجا للواجب الوجود [illegible] لكون هذه الصور محتاجا في الوجود الى ذلك المحل وان
[illegible] شيء آخر [illegible] بطريق التمام [illegible]
فان الصادر عنه الصور [illegible] حاصل في ذاته [illegible]
وما نقل ابن سينا [illegible] كونه واجب الوجود بذاته هذه العبارة والذي يعطي ان يتوهم
انه استكمال بهذه الصور بل الكلام انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم يعني ان هذه الصور وان كانت
موجودة فيه فلا يأخذ الوجوه المذكورة المنفية لكن كماله [illegible] من حيث وجودها فيه بل من
حيث انه مصدرها او عالميته بها [illegible] هذه الصور [illegible] وجودها [illegible]
واتفقا ايضا [illegible] المذكور [illegible] ليس نفي الوجود عنه مطلقا اذ صرح انه [illegible]
فيه بل [illegible] ان عالميته [illegible] ليس [illegible] هو من حيثية الصورة وليس هو عالم [illegible]
تلك الصورة [illegible] لكن العالمية ليس [illegible] لكونها منه فان جميع الموجودات
العينية [illegible] الى الصور المذكورة ايضا [illegible] هذا المذهب مسبوقا بالعلم المغاير
بالنسبة الى الجوهر العيني فكانه [illegible] فهذا نظر دقيق [illegible] بالنسبة الى الصور التي
ليست بموجودة [illegible] مسبوقا بالعلم المغاير كما في المذهب الاول [illegible]
ويمكن ان يكون الاشارة [illegible] والتغاير اعتباري كما قال المحشي سابقا
في بيان العلم الاجمالي ان في المشهور [illegible] ذاته [illegible] عالما بذاته وبجميع الموجودات [illegible]
والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار ويمكن ان يكون الاشارة [illegible] ولا يستدعي العلم صورا [illegible]

لهذا الصور بل

للعلومات لان العلم الذي هو ضمير المعلومات لا يكون معدوما ولا بد من العلم المتقدم على الفعل
كونه بحيث ينفي الصور لكن هذا لا يناسب ما سيفعل عن المعلوم ان دخل الفعل فيه من حيث علم
به [illegible] عليه من حيث هو [illegible] وان ذهب العلم المتقدم عليه [illegible] لكن تقديره
وعلى من باشرها باعتبار دون المتعلق [illegible] اولا [illegible] باعتبار ان كان الاول باعتبار
التمكن والثاني باعتبار حصول التمكن منه وكذا في العالم فهو باعتبار الاول [illegible] بالغير
باعتبار الاول اذ لا يصح العلم بالغير [illegible] ذاته او بمعنى التمكن [illegible] فانه [illegible] يصح باعتبار الثاني
والعلم بذلك لاعتبار [illegible] لا يصح استحضار الغير بدون [illegible]
الذهنية اولا [illegible] ويكون هذا العلم ثانيا للعالم [illegible] باعتبار [illegible]
وكذا التغاير بين العالم والمعلوم [illegible] وكذا التغاير بين العالم [illegible] المتقدم على ايجاد ذلك
[illegible] ما ينكشف بين المعلوم والعالم هو [illegible] الحكم بانه
[illegible] ان التغاير لا اعتباري [illegible] المعلومات بالذات [illegible] المعلومات [illegible]
[illegible] للمعلومات [illegible] الصورة [illegible] الصورة [illegible]
في الصورة المذكورة مغاير للمعلوم بالذات لا بالاعتبار [illegible] يقتضي [illegible] بينهما وبين المعلوم
[illegible] بينهما وبين العالم ان كان مراده انهما ممكنتان في صورة اتحاد العالم والمعلوم [illegible]
احد الطرفين في النسبتين المذكورتين [illegible] العالم [illegible]
المعلوم فاذا اتحدا [illegible] النسبتين لان مناط تغاير النسبتين تغاير الطرفين [illegible]
بكفاية التغاير الاعتباري [illegible] الكلام وان كان مراده انهما
ممكنتان في صورة تغاير العالم والمعلوم [illegible] في صورة اتحاد العالم والمعلوم
كما [illegible] بذاته [illegible] اما النسبة بين العالم والمعلوم [illegible] النسبة الاولى
من هاتين المذكورتين [illegible] بالعرض [illegible] ان اعتبار النسبة سواء كان بالعرض ام بالذات
يقتضي تغاير الطرفين [illegible] تغاير العالم والمعلوم [illegible] كفاية التغاير الاعتباري
فظهر ان [illegible]

التمكن به

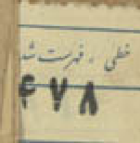
الغير

العرض بل

في اثناء الكلام [illegible] لم يكن نقض الدليل بعلمنا بانفسنا [illegible] فاشار المحشي الى القولين القول الاول
هو ما ذكره [illegible] لا يحتاج الى [illegible] وما ذكره مقبول ولا نظن ان يكون محلا للصورة
العلمية شرطه في تعقلك قوله اشتدادا ثم انه [illegible] على هذا المعنى يكون وصفا للحصول [illegible] متعلق
هذا الحصول بالاثر [illegible] اشد من تاثير ذلك وهذا لا يقتضي كون نفس هذا الحصول اشد [illegible]
لغيره من ذلك اذ ربما يكون الشيء ضعيفا من جهة مع ان تاثيره في تحصيل
ذلك القوي في التحصيل [illegible] خاصة وعلى المعنى الثاني يكون الاشد وصفا للحصول
نفسه وهذا [illegible] قوله كما في ادراك نفس [illegible] ان يكون الشبح يكون مثالا
[illegible] الحضور عند المدرك فان الصور [illegible] جائز عند النفس الناطقة ويمكن ان يكون مثالا
للنوع فان الصور [illegible] لا يدرك الا بحصول في القوى [illegible] المراد بادراك النفس [illegible]
ادراك قوى النفس وهو بعيد قوله ولا يبعد ان هذا [illegible] خارج عن القانون لان [illegible]
هذا المقام [illegible] والمذكور سند [illegible] قوله فانه لا [illegible] يتشكل
هذا بالجزئيات المادية المتشكلة [illegible] حتى يكون [illegible]
للموجودات الخارجية ولم يوجد صورتها في الجواهر العقلية على ما هو المشهور من امتناع حصول صورة
الامور الجزئية [illegible] الاكتفاء بالعلم الاجمالي
اذ يجوز حصول [illegible] قوله انما هو مسبوق بالعلم الاجمالي المذكور
وعلى هذا فما ذكره سابقا في عبارة الاشارة انه مبين الصادر الاول والتغاير
بينهما اعتباري كالتغاير بين الذات العالمة والمعلوم بنفسها فالمراد ليس العلم المتقدم
على الايجاد بل هو العلم التفصيلي الذي مع الايجاد [illegible] قوله كنسبة البناء الى الصورة
البنائية الغرض من نقل كلام الشيخ استشهاد انه لا بد من العلم المتقدم البتة [illegible]
القوم [illegible] فلا بد من تصحيحه على مذهب [illegible] ما ذكره في التحقيق
قوله وبذات التحقيق [illegible] يعني بعد [illegible] الصورة البنائية بالنسبة [illegible]
المقدس [illegible] واجب الوجود بالنسبة الى الكل [illegible] قوله [illegible]

مثالا له

التشكل



من ايجاد الموجودات في تعريف العلم الموجودات الموجهة تغيرها وقع فيما [illegible] (هامش: من ان المراد)

من حصول الصورة في تعريف العلم الصورة الحاصلة كذا افيد انه اشارة الى ان مراده

ان العلم التفصيلي هو الموجود المنكشف والعلم الفعلي الذي هو القوي بتعلمه وغيره

وانه بايجاد المنكشف هو العلم الاجمالي لا منافاة [illegible] زوال ذلك العلم وانه لا شك

ان كلا من الحوادث المتغيرة له اختصاص بزمان هو ظرف وجوده فاذا

فرضنا ان اليوم الذي هو وقت تكلمنا هذا ظرف لوجود حادث معين فنقول

انك ان تعاملت توجبت هناك معلومين احدها كون هذا الجزء من الزمان

ظرفا لهذا الحادث وهو معنى حقيقي لا يتغير بتغير الزمان وغيره فانه اذا كان وجود زيد مثلا

واقعا في يوم الجمعة يصدق ابدا ان يوم الجمعة ظرف لوجود زيد وهذا لا يمكن تغيره وزواله

فالواجب [illegible] بل [illegible] السابق [illegible] البيان وشبهه

فالشبهة لا تتم في ثبوت مثل هذا التغيير وهو الذي ذكره المحشي ونفاه والثاني كون هذا الجزء

من الزمان هو الحاضر الان متماما مع الحادث المخصوص دون ما قبله وما بعده ولا شك

في تغير هذا المعنى والعلم به فحقيقة ان يوم الجمعة الذي فرضنا انه وقت وجود الحادث

لا يصدق ان الحاضر عندنا الان هو الحادث المذكور مع يوم الجمعة (هامش: وكذا ابدا)

او الحاضر الان هو يوم السبت مثلا [illegible] قبل يوم الجمعة وهذا ظاهر وغرض الشارح في تقرير الشبهة

اثبات التغير في هذا المعنى فحقه [illegible] المعنى الاول ولا يخفى توجيهه بمثل ما ذكرنا

فحقنا بان [illegible] الحاضر يوم الجمعة مع دخول الدار [illegible] عنده [illegible] العلم بالمعلوم المذكور [illegible]

فاذا مضت الجمعة وصار يوم السبت فالكلام في المعنى الاول وانه لا يتغير واما المعنى الثاني وهو انه الان

هو يوم الجمعة التي تحقق فيه دخول زيد الدار ان كان باقيا لزم الجهل لان الان يوم السبت دون يوم الجمعة

وان تغير لزم التغير وهذا ظاهر [illegible] لا يدفع الا بالجواب الذي [illegible] في الكتاب احدهما قبول

التغير المذكور [illegible] الاضافات كما قال وتغير الاضافات ممكن والثاني ما نقل [illegible] الحكماء

ليس [illegible] كان سيكون [illegible] لا يلزم الجهل بالتغيرات المذكورة اللازمة للحوادث



فقطعا ما ذكرنا في تقرير الشبهة صريح كلام الشيخ العلم ان زيدا في الدار الان وغرضه انه تغاير بالمعنى

الثاني ولذلك لم يقل انه علم ان زيدا في الدار يوم الجمعة فانه موهم الى

المعنى الاول وكان غرض المحشي من التقرير المحل الذي ذكره بقوله ويمكن

تقرير الدليل [illegible] ما ذكرناه لكن ما قال انه يمكن حمل كلام الشارح عليه غرض

عن الظاهر [illegible] اذ لو كان هذا هو مراد المحشي فهو الظاهر من كلام الشارح دون ما حمل المحشي

كلامه عليه اولا واعترض عليه فانه [illegible] انه يرد على المحشي انه كيف يقول بانه لا يتحقق الزوال

[illegible] في الواجب الوجود تعالى وقد قلنا ان علمه حضوري ولا يخفى انه يزول الحضور [illegible]

وانعدام ما فيه [illegible] اول وجه التوهم تركيب الشبهتين وهو [illegible] شبهة تغير علمه تعالى وشبهة

كيف علمه بالمعدومات وقد صح سابقا كيفية علمه بالمعدومات بطريق حضور صورها في

الجواهر المجردة [illegible] والحاصل ان ذلك مقام اخر قد سبق والكلام ههنا في لزوم التغير [illegible]

[illegible] حصوليا او حضوريا فتأمل لان ذلك العلم اي العلم بالخروج [illegible] الثاني [illegible]

الزوال المذكور [illegible] وهو ان يعلم مثلا [illegible] في الدار [illegible]

[illegible] عدم البقاء [illegible] الدار الان السابق ويمكن حمل عبارة الشارح على هذا التقرير

بان يقع خروج زيد من الدار مثلا [illegible] لم يحصل [illegible] الحال [illegible] التغير في علمه تعالى وان لم يحصل

له [illegible] فيكون مراده من الزوال زوال الحالة التي هي عدم الحضور [illegible] الاول وانتقاله الى الحضور

ومراده بالبقاء بقاء [illegible] الخروج مثلا الى الان الثاني [illegible] وفي هذا [illegible] الانكشاف

[illegible] مقتضى كلام الشيخ نفي انكشاف الموجودات مطلقا حتى يلزم كفره [illegible] انكشافها على

[illegible] مع اثبات انكشافها على [illegible] هذا ما يحتاج الى [illegible]

ومما يتعلق بهذا البحث ان جماعة من متعصبي [illegible] هذا ما اتفق عليه

[illegible] المحقق الدواني في صدد [illegible] ولكن هذا [illegible] منه اشارة الى ما ذكره المحقق

الدواني في حاشية [illegible] من بحث التشخص حيث [illegible] توهم المتأخرين ان [illegible]

في الماديات [illegible] مادية الا [illegible] لا يحصل العلم [illegible] وهذا هو [illegible]

التشنيع على الحكماء فانهم ينفون علمه تعالى بالجزئيات انتهى مرضيه من حيث المادية [انه لو لم]
يكن ماديا يلزم علمه على نحو علم الحكماء وان لم يكن له مهية كلية كما صرح المتأخرون [بعض]
ما جوزه المحقق كما يظهر من آخر كلامه وتلك الحاشية من ان … ادراك المجرد للمجرد
من حيث هو جزئي والاحساس بما هو جزئي ادراك الجزئيات المادية فاذا قررنا ان هذا
للتشخص المشخص بوسم المتأخرين مجردا لا يلزم من عدم علمه تعالى به نفي ما زعم الحكماء في نفيهم
لعلم الجزئيات على الوجه الكلي لئلا يلزم الاحساس يختص عندهم بالجزئيات المادية فلذلك
قال ان هذا الامر ما ذهب اليه عدم علمه تعالى على الحكماء فتأمل ينفون حصول الصور الجزئيات
اي من حيث هو جزئي وهو كذلك محض تشنيع في الحقيقة هم نفوا عن المجردات احساس الماديات لا
ادراكها على عموم هذا الوجه فهو صدور كذلك بطريق التعقل فالصدر للحكماء [illegible]
التجربة مثلا اذا اعلمت لخاطبك ما علمته ما يجيء قلت مثلا قطرة ما سعد به المقداد
الفلاني في الايوان الفلاني في الغرفة كذلك حتى يدرك المخاطب قطرة ما متصفة بجميع الصفات التي ادركت
القطرة المتصفة بها في نفس تصورك للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور مخاطبك لا يمنع منها
مع ان المتصور واحد وكذلك اذا كيفية بلا كلام للحضوري او اذ في الحصولي لا بد ان يكون المعلوم
بالذات اي الصورة الحاصلة لاحدهما غير المعلوم بالذات للآخر لامتناع حصول صورة واحدة لكل منهما
بل لا بد من التعدد قطعا ومنعه مكابرة صريحة ليس كذلك لجواز اتحاد المعلوم بالاعتبار فرضا
بكون المادي مثلا حضوريا عند المادي ويكون بحسبه حضوريا عنده مع امتناع هذا الحضور عند المجرد
حتى عند المجرد بحسبه كليا كما في الصورة فافهم وهذا الاحتمال بعيد فيه كان مراده
انه يلزم كون المعلوم بالذات اي الصورة الحاصلة لاحدهما مغايرة للمعلوم في الماهية وهو خلاف
مذهب المصنف من ان العلم عين المعلوم في الحقيقة والذات لا يخفى ان في تصحيح التأويل لا
… يجوز على هذا بالصورة المتعلقة على الايجاد الذي يحكم بالتغير نحوهم فيه مراده …
الاشياء باعتبار الوجود العيني الذي فيه التغير والغرض … تصحيح …
فيه شيء اصلا ولا يلزم التغير وثانيهما ان يكون التشخص المذكور اي التشخص الذي يكون معلوما

[او بوجه]

للعالم زعم انه في بحث الكلية والجزئية يكون معلوما لاحدهما بالذات وللآخر بالعرض وكذلك
فيما نحن فيه … اي النظر لاحدهما ان يكون فرض الشركة بالنسبة الى من هو معلوم بالذات
وعدم الشركة بالنسبة الى من هو معلوم له بالعرض ولكن ان يكون هذا لعكس وجب النظر الثاني في ابطال الاحتمال
يفهم بطلان القسم الاول لظهور امتناع حمل عليه التشخص المعلوم بالعلم الحضوري من حيث هو كذلك
مع جزئية الصورة الحاصلة منه والقسم الثاني ان نحكم الوجه الثاني في انه لا يصح النتيجة [كلامهم]
لانه على هذا الاحتمال ايضا يكون علمه متعلقا بالصورة فيعرضه للوجودات العينية باعتبار
الوجود العيني الذي منه التغير فالقائل بتحاشيه عن تلك … [التغير]
التغير … فيه لانه … ورد عليه … على الاختيار الثاني … الى عدم
علمه تعالى بالموجودات العينية من حيث انها موجودات عينية وهذا كذب …
… فيما حكم … لان الكلام في العلم باعتبار الوجود العيني … المحشي
لا ينفع ما ذكره فيه … فائدة اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية … المناسب للكلام
… على الوجه الكلي … عليه وان كان المناسب بظاهر الكلام … وهذا
… فتأمل لا يحكم بالعدم على شيء … نعم هنا
في المكان لانه … زماني … يصدق عليه … الكائن
… والذات … الزمان
… العينية … فلا يتصور بالنسبة اليه
… المطلقة … جميع الازمنة فالمراد بالعينية …
في العدم المطلق ولا يخفى التكلف في هذا التوجيه وكلاهما سيتعلق بتوجيه
كلامه لانه ليس بزماني اي ليس له … زمان يختص هو به حتى … هو …
في غيره من الازمنة غير مختص باحد الازمنة بل هو … موجود في جميعها
لا بمعنى … الزمان كما هو … من العبارة اي موجود اي يوجد … المخصوص به
انه قد عرفت انه لا يمكن وجوده مخصوصا بزمان …

[نعم ارتفع الى السيد … منه]
[… وهذا دليل … انه لا ينسب … منه]

والمقصود انه تعالى منزه عن ان يكون اي بحيث يوجد [illegible] قبل وجود الكتاب

فلم يدركه الا بعد حتى يكون ماضيا بالنسبة اليه بهذا المعنى وكذا بعضها لا يوجد

بعد وجود الكتاب حتى يكون مستقبلا ولا يكون الزمان الذي مع وجود الكتاب مختصا به حتى يكون حالا

كما انها ولا مستقبلا بل كان ذلك بظرفان وجوده تعالى لا قبل له ولا بعد له بل ازلي ابدي فلا

مضي ولا حال ولا استقبال بهذا المعنى وان يوجد هذه المعاني الثلثة باعتبار تغير

الزمان لا كون عرض المحشي نفي الثلثة بالمعنى المذكور عن الله تعالى بل بالمعنى المشهور بتغير الزمان هذا مقصود المحشي

ولا يخفى بعده عن عبارة المص انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية لا يخفى التكلف فيما حمل الكلام

عليه والظاهر انه نقل كلام الحكماء وتحقيقهم كما هو ظاهر انه مراده لم يكن من نقل المذهب والتحقيق الذي هو الحق عنده

وهو ما اشار اليه بقوله [illegible] كما اشار اليه ايضا في عبارة المنقولة من شرح الرسالة

بحث من وجهين الاول انهم لا يجوزون التغير في العلم التفصيلي الثاني قال الشيخ صرح في الشفاء بانه

لا يجوز ان يكون [illegible] الوجود [illegible] مع تغيرها [illegible] ولا يخفى انه

عدم علمه تعالى بجزئيات التغير باعتبار [illegible] التغير [illegible] الكلام فيها

اي تحقق كلام المص اي [illegible] التاويل الذي ذكره المحشي لكلام المص يكون المراد انه يعلم

جميع الجزئيات كما يعلم الكليات فالتشبيه باعتبار [illegible] وان كان يتفاوت كيفية العلم

باعتبار التغير وعدم التغير [illegible] هذا ما ذكره بعض الفضلاء [illegible] هذا العلم بالجزئيات لا يتغير اصلا كالعلم

بالكليات كيف يصح [illegible] المحشي [illegible] بالتغير [illegible] قول بعض الفضلاء لا تغير [illegible]

كعلم الملائكة المختصة ببعض الازمنة فانهم لا يعلمون ما هو قبلهم وبعدهم فتغير علمهم بمعنى انهم يعلمون

بعض الاشياء [illegible] تغير في علمه [illegible] باعتبار [illegible] مختصا

بذلك الازمنة [illegible] باعتبار الحضور [illegible] كون العلم زمانيا وهذا من العجائب

الحال [illegible] هذا العلم [illegible] مختص

[illegible]

كان [illegible] مذهب الحكماء فانه [illegible] العلم الزائد على الذات [illegible] المحشي [illegible]

حضور

١٥

حضوري [illegible] حدوث الممكنات [illegible] ان انكار الحدوث [illegible]

ليس كفرا بل [illegible] والحكيم [illegible] الحدوث [illegible] يجب [illegible] فيه

فانه تغير [illegible] الخارج والحضور [illegible] فهذا التاويل لا يناسب مقتضى [illegible]

او التاويل [illegible] الحكيم من عدم التغير [illegible] تغير [illegible] وان كان [illegible]

[illegible] الحكيم [illegible] ذكرت [illegible] هذا [illegible]

[illegible] من العلم [illegible] التغير [illegible] هذا [illegible]

او هذا التاويل [illegible] بل بالتغير وهذا [illegible]

عدم التغير [illegible] يحمل على المذكور [illegible] حتى يلزم عدم التغير في العلم القديم [illegible]

للحوادث في ابام التغيرات [illegible] الى العلم القديم المقتضي لحدوث التغيرات [illegible]

الوجه الذي [illegible] التغير [illegible] لا يلزم عدم تغير [illegible] هذا العلم [illegible]

تغير [illegible] هذا التغير [illegible] لا يقع هذا التغير [illegible] هذا

التغير وقع لعدم ذلك التغير [illegible] لا يخفى ان القول باسناد التغيرات

الحادثة الى العلم القديم [illegible] التفصيلي القديم

[illegible] المحشي [illegible] فكيف يستند التغيرات اليه فتامل

[illegible] ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها [illegible] بالدليل على ذكره

[illegible] اختصاص [illegible] الجزئيات [illegible] انه تعالى لا يعلم الممكنات مطلقا [illegible]

[illegible] الدليل [illegible]

دائر لا يجتمع مع الامكان ولا دخل [illegible] ذلك [illegible]

الوجوب [illegible] الامكان الذاتي [illegible] اشارة [illegible]

[illegible] الوجوب [illegible] الامكان [illegible] توهم بعضهم [illegible]

لدى القديم والحادث جلا استناد وجود الامر لنفسه حاصلا دال على ان تلك الصفة يحصل بها تعالى
واسطه الاثبات اثبات الوجوب واسطه الثبوت فهو كونه علة الوجود ولا يظهر الاستدلال بمعنا
اشار بقوله ود البانى بوجوبه لمن ذا اى كلام المحشى منع للحيثية غير متوجه فنعه البيان على وجوبه وكلام بديع الاستدلال
ان علم وجوبه يعلم بمعنى علته ودليل على وجوبه اى شئ كانت علته ولا يلزم من كون الشئ دليلا كونه علة له
فلا يضر نفى العلية المخصوصة وهذا على الاولى فى دفع على مذهب المصنف ليس غرض المحشى الاعتراض على
الشيخ بل جواب المحشى يوجه انه على سبيل التنزل عن القديم ولا يقتضى كونه صحيحا موافقا للمذهب يعنى
المحشى بينها يعلم الائمة وانه لو امكن الحمل على ما هو التحقيق لا يحمل على ما هو لازم الحمل على القول الجايز فكذلك
والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب بالذات والوجوب بالنظر الى الاسباب الاولى
من جملتها ارادة الله تعالى وعلمه ولا امكان بالنظر الى الاسباب القريبة ومن جملتها ارادة العبد
وهو القول من قال الصفات الحقيقية عين ذاته لانه نفى كون صفاته تعالى صفات زائدة لكنه
نفى كونه بالميل انها لا كون زائدة واهلها الصفات فاما صفة حقيقية مغايرة فانما هو الذات الحاكم
لهذه الصفات وهذا هو المراد من عينية الصفات وبعض من ادعى العلم من انكر
النبوة عليهم السلام ولعل معنى الحيثية لا يفهموا انه تعالى موصوف بها وصفة نقص
بين العلم والقدرة والحياة وغير ذلك من المعانى التى هى من تلك الصفات كان كلا منها
بانها ذاتا لكم فاد ان حادث ممكن مصنوع مسلكم لمعنى الامكان والحدوث والاحتياج الى المادة [illegible]
اليكم اى الحقيقة انتم مرجع هذا المميز فلا ينبغى الاستقلال بانه موصوف بمثل هذه الاشياء
بهذه المعنى التى يميز بها الحاكم وهذا كما لا تمثل الصفات فانه لا يحتاجوا ان الله تعالى
واهب العلم والقدرة والحياة بل قصدوا توصيفا لفهمها هو الاشرف عندهم [illegible]
الا ان ينفى كونه لا يوصف تعالى بهذه الاشياء لان العرف الاشرف من جميع الامور
ولما لم يفهم انه بائن غيره وهذا العرف لا شرف بالمعرفة [illegible] هذا الحيث
فى هذا الموضع تحقيق معنى توصيف الله تعالى بالعرف لا شرف التعقل فيما نحن فيه من الحياة ونحو

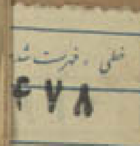
على النهج بمطلوب اراده

بهذه الحيثية القول بزيادة الصفات لان مضمون الحيثية بالحقيقة نفى هذه الصفات وبيان
الفعل بالعينية فى اصل الدليل ان الارادة التى هى [illegible] اه اورد على هذا لا يكون القدرة ايضا
زائدة على الداعى بل يحصل الصلاح زائدة على الذات فان الصفات فيهما عين الذات المقدسة
فى [illegible] وجه حكمه بان الارادة ليست زائدة على الذات دون القدرة وما فى الصفات
المتكثرة والحاصل ان الكلام فى الصفات المتغايرة بالاعتبار وهو لا ينافيه عينيتها للذات
بعد [illegible] ولا يلزم ان يكون البحث عن الصفات ذاتيا فانها [illegible]
لعقول [illegible] بل [illegible] اثبات ان الارادة ليست مغايرة للذات بل لاعتبار ايضا
وليست اعتبار الغير الذات سوى الداعى فى اصل اعتراض الشارح على المصنف اذ ذكره
من القدرة او تعدد القدرة ما يستلزم زيادة الارادة على الذات فيدل على عينيتها للذات
وقعا للقدرة ولا يلزم منه ان يكون غيرا لها كما يستلزم من عينية الصفات للذات ان يكون
بينها عين حتى لا يتعدد الصفات بالاعتبار ايضا ولا شك ان كلام صاحب المطارح فيه [illegible]
فاعل ولعل ان يبين هنا كلام الشارح على ان اعتقاد المصنف ليس بزيادة الارادة كما توهم
المحشى من كلام [illegible] ان هذا الدليل ليس عينية الارادة
للذات الداعى [illegible] هو الثانى وهذا عجب من المحشى [illegible] على ما ذكره غير مقصود المصنف ان العلم
[illegible] بعدم زيادة الارادة على الداعى فى الممكنات ايضا حيث قال فى مبحث الاعراض هذا
الكتاب ومنها اى ومن الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم ولا يخفى
ان ما ذكره المحشى من التاويل لا يجرى فيها لان عينية الصفات للذات عند المصنف لا يكون الا فى الواجب
دون الممكنات فلا يمكن توجيه كلام المصنف بان مراده ان الارادة التى قلنا انها تخصص
للايجاد لما كان [illegible] الذى هو العلم بالنفع بل الذات باعتبار انه عالم بالنفع لكان غير الذات
مطلقا لا [illegible] الذات من غير اعتبار كونه عالما بالنفع لوجب حادث فى وقت معين وبعده [illegible]
ان بعض الاوقات اصلح للصدور [illegible] الجميع الاوقات والممكنات على السواء كما ذكره

اراده او بلا

في ذلك عموم القدرة ثم والارادة لا يكون نسبتها الى الجميع على السواء فلا يكون عين الذات
بدون اعتبار ولذلك ذا لم يكن عين الذات الاعتبار للكون ايضا النفسيين بل لا كان متغايرا للذات
مطلقا فان كان قديما يلزم تعدد القدماء وان كان حادثا يلزم التسلسل والحاصل ان الحق والعزم اقتداء لا بد من مرجح
الفاعل المختار سوى ذات الفاعل من امر مرجح لوجود الفعل على عدمه في وقت هذا المرجح ليس من طرف الفاعل بل
من حصول الاختلاف خارجي قطعا حتى يختلف نسبة الفاعل الى الاشياء باختلافه وبلا خلاف والعلم ببعض طرف الفاعل
وان لم يكن كذلك لم يكن اقدام المختار على احد الطرفين مرجح ويسمون العلم هو مخصص للايجاد بشيء دون شيء
دون وقت باعتبار الفاعل المعلوم المختلف بحسب الاحوال التي في نفسها فيسمى بالارادة القديمة اي مخصص الكائنات
واستدل المصنف على ان هذا العلم هو المخصص الذي لا يشتمل الخواجه ايضا المذكور هذا العلم بالمعلومات المختلفة التي
هي في الواقع تقيس الذات وان المخصص غيره هذا انه لا بد للمخصص من نسبة التي يختص بها التخصيص الا ان الوجه غير
اعتبار للمعلومات لا تختلف على المختلف نسبته الى شيء من الاشياء قطعا فيلزم كونه امرا خارجا عنها
فان كان قديما يلزم تعدد القدماء وان كان حادثا يلزم التسلسل هذا يرد عليه ما اورده
الشيخ من انه لا مدخل لكون الارادة عين الداعي او غيره بين الفساد بل انما يلزم من زيادة الارادة
فان كانت زائدة يلزم الفساد وكون ذلك لا نعلم بقول به الحكماء فلا يرد عليه سواء قال انها عين الداعي او
لا انتهى وذلك لانك قد عرفت ان كونها غير الداعي حتى لا اعتبار ينافي زيادة كونها عين الذات مطلقا
فيلزم الفساد اه فتأمل ولا يخفى ان المسلم ان يمنع قولكم لا يتخصص بعض الكائنات بالايجاد سوى بعض بحيث
تخصيص الايجاد بنوع دون نوع ووقت دون وقت ويسمى بالارادة واستدلال الثاني
نفس العلم بالنفع لم يثبت عنده شيء سوى المخصص المذكور فكيف عرض حتى يقال انه غير الداعي او عينه وبعد ما
ان يثبت عند المصنف امر يوجب التخصيص ويسمى بالارادة انه هو الداعي او غيره بل الدليل عنده انه
من ذلك حتى ينظر انه اي شيء هو ومن ثبت انه لم يثبت شيئا اخر زائدا على المخصص المذكور فكيف
وعزم واثبات سماه بالارادة فيعرف انه زائدة على الداعي او لا ويظهر من ذلك ان معناه
ان المخصص هو الداعي الا ان لا اثبات عنده هو الداعي بل قد حصل بالدليل المذكور ان مناط التخصيص


لا يمكن ان يكون سوى العلم المذكور ولم يقصد المخصص سوى ما هو مقالهم ولو قال
احدا انه يحصل من هذا المناط شيء اخر وسماه بالارادة فعرف انه مغايرة ومعه لا انه
لم ينقاصله وما يقال ان الحاصل ان ترجيح بلا مرجح الترجيح اه يعني ان المحال هو الترجيح بدون
مرجح للمختار فانه يلزم وقوع الممكن بلا علة بخلاف ما نحن فيه فانه فيه نفس ما فيه
قوله ثم قد عرفت ان الداعي هو عين الذات عند الحكماء فهذا ما الحاصل مغايرة للداعي ليكون
اشارة الى ان الداعي عين الذات والارادة ليست قابلية اذ لفظ الوحدة ينفي المغايرة هنا في نفسه الصفات
للذات بحيث نفي المغايرة وهذا مويد واما على الوجود الخاص السيد المذكور اه
هذا تم اذ قد عرفت ان السيد صرح بان ذلك انما يكون بانه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء من المحسوسات التي يدركها غيره من الحس على زعمهم ليس بجزئي في نفس الامر
وهي معلومة لله تعالى على الوجه الجزئي في الخارج بدون احساس على الكلي وهو لا يبصر
والسامع وهذا ايضا بحيث تم على الوجه الكلي من هذا الزعم لكن هنا يحتاج منهم الى النظر
في بحثه فكلامه غير معين والمحشي ان زعم انه لا دراك على الوجه الكلي لا يتصور بالنسبة الى الوجود
العيني من حيث هو كذلك صحة هذا الكلام سابقا على العلم الحصولي لكن كون كلامه مغيرا
فاسد على ان ما ذكره السيد ونقل سابقا انما يكون في توجيه كلام الحكماء ولا يلزم ان يكون
هذا مرادا فقال انما يصح لو امكن العلم بتحقق الادراك للشيء بطريق اخر لا يتحقق على هذا بل
المستدل ان يقول انا اذا علمنا شيئا ثم رأيناه ايضا فرقنا بين الحالتين فرقا ضروريا
ان الحالة الثانية بالنسبة الى الشيء الثاني فيه اعلى من اي على مرتبة العلم وهو الابصار والذي
من ان هذا الاستدلال انما ينفع استدلالكم بالفرق بين الحالتين لو امكنت الحالة الثانية بدون الاحساس
حتى يتصور ثبوتها في الواجب تم شانه وهذا باطل اذ لا سبيل الى تحصيل الحالة الثانية الا بالحس
في الواجب تم شانه وهذا التوجيه وان كان مما ينطبق عليه ايراد المذكور
المحشي بقوله وليس شيء تمام مختلف اسند اثبات امكان الحالة الثانية بدون الاحساس في



في الواجب بطريق الاطلاق الحضوري لكن على هذا كان العلم المذكور في المحل حيث قال لانك
لو امكن العلم المتعلق به ... الحصول عبارة عن الحالة الثانية المذكورة ... لا يعبر عنها بالعلم
... والتوجيه الثاني انما يصح فرقكم بين الحالتين لو كان الجزئي
هو معلوما بعينه قبل الرؤية حتى يصح ان يقال انه لما كان العلم به حاصلا قبل الرؤية
فما زيد عليه هو الابصار ولكن لا نم انه معلوم قبل الرؤية حتى يصح ان يقال انه لو كان العلم به
حاصلا قبل الرؤية الا لا يمكن العلم بالمحسوس بطريق الحصول فلا يكون هو معلوما قبل الرؤية بل ثبت
شيء زائد على العلم حتى يكون هو الابصار القائم ... كما يظهر من التامل في عبارته ولا يخفى انه يصح
رد المحشي بما ذكره لما كان الاطلاع الحضوري على هذا التقرير ولو ارتضى انما يكون ليصح العلم
بالمحسوس قبل الاحساس بالرؤية ... ان كون الحالة الثانية مشتملة على امر زائد على الحالة الاولى
التي هي الاطلاع الحضوري ... بل الوجه الصحيح على هذا التوجيه ان يقال لا يتوقف الفرق
بين الحالتين على كون الجزئي هو المعلوم ... الفرق بين العلم ...
الحالة ... فيما ذكره المحشي من قبول الفرق ...
او تامل فمعنى ...
قوة الالقاء عطف تفسيري للفظ الكلام الواقع هنا في لفظ الكلام الواقع ثانيا
مضافا اليه للفظ الالقاء حيث قال ومن جملتها القاء الكلام فان المراد
منه الحروف والاصوات قطعا فالعبارة لا تخلو من تشويش وهو معنى التكلم الثابت
بالشرع او هو نفس الالقاء لا المستلزم ثبوت ماهية التكلم اي الحروف والاصوات
فثبت للكلام بل للكلام معنيان احدهما الالفاظ الموصوفة بالالقاء المعبر عنه المحشي بالتكلم
والثاني الثابت بالشرع وهو الكلمات والاصوات التي هي عبارة عنهما ... التكلم اللازم للالقاء الثابت
بالشرع ... تكلمات كلامنا هو معنى التكلم لانه ... في هذه العبارة مسامحة ...
الفعل ... فثبت ان لفظ الكلام جاء بمعنى التكلم ولكلامه يبقى في موضع مفعول له

المتعلق به

بالفعل به

للالقاء به

وهو ما

وهو ما به التكلم فثبت ان لفظ الكلام معنيان اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه
على معنى التكلم بل حمل على نفس الاصوات اذ على تقدير هذا الحمل يصرف اي لعم
من ان يكون بمعنى الصفة والقدرة التي هو الكلام الحقيقي الا ان يصرف عن ظاهره
بان يرتق دلالة الكلام اللفظي على التكلم بمعنى انه يعرف بسبب الكلام اللفظي ان في التحقيق صفة
التكلم فيكون المراد بالدلالة الدلالة العقلية لا الوضعية ولا يخفى ما فيه من انه يصح
في الحكم بقيامه بذاته تعالى لان العلم الاجمالي ... ذاته تعالى ومن انه لا يكون مدلولا للكلام
اللفظي الا بالعرض ... كما سبق ومن البين ان النقوش ليس فرسا لا يخفى فساده
فان من قال بان الكتابة تصوير اللفظ لم يقل ان المصور هو اللفظ حتى يلزم عليه
في نظر المذكور كون النقوش هو الفرس لان المصور هو المكتوب هو اللفظ اي ذو الصورة
هو هكذا يلزم عليه ان النقوش هو الفرس لغة والنفس هو الفرس قطعا وهذا توضيح ما
ذكره المحشي اولا الا انه لا حاجة الى التزام ما التزم في قوله والحاصل ان المصور مكتوب حقيقة
والعادة تجرى باطلاق المكتوب على اللفظ على ... الحقيقة بل لا يخفى فساد هذا الالتزام فان الكلم
لما كانت معناها حمل اللفظ او غيره ذا صورة ونقش لم يصدق المكتوب حقيقة على النقش الصورة
اذ النقش ليس ذا نقش وهو غير المصور انما هو اللفظ او المعنى ذا نقش وصورة والنقش ...
كما ذكره اولا والفرق بين الاصوات والكتابة ظاهر فيما ذكره تحت قوله والحاصل لا يطابق ما ذكره
المحشي اولا قال معنى انه لا يجري فيه ما القياسان المذكوران اذ لا يخفى ان المعنيين مشتركان في
صحة احد القياسين فيهما دون الاخر والمجيب انما جرى الاخر في القياسين في احدهما دون الاخر
وهو معتبر في كل من الوجهين لانه قال الوجه الثاني قال انه يسمعه بصوت
من جميع الجهات فاعتبر في كلا الوجهين السماع من الجهة في الجملة ... ما قرره المحشي فانه لم
من ان يكون سماعه من الجهة اولا بل لا معنى له لانه اراد به بعين الحاجة الى ...
اليه بل يكون كذا فكيف يكون محتاجا اليه فانه يكون تحت قوله بل بان يكيف ...

فبعد سلب صفة كونه محتاجا اليه عن لفظ الازلي عطف عليه
انه لو صفه رحالة لكان فلا يكون محتاجا اليه مثل ما كان زيد كاتبا ولم شاعرا
مع ذلك حيث في نحو قوله والحاصل بطريق التفريع على تمام الكلام فلا حاجة الى ذكره
في هذا الجواب والغرض من هذا التطويل ان ما افاد بقوله لا معنى الى آخره مع الاحتياج
الذي ذكره ولا لاوهم انه ترقى من عدم الاحتياج الى افادة المعنى وذلك لانه لا يتم عدم الاحتياج
الى افادة المعنى الا بالكلام الثاني اذ لو قطع النظر عنه وسلم الازلية بمعنى الكلام المعنوي
يكون لفظ الازلي صفة لاخراج الكلام اللفظي اذ لا يتصور سماعه بدون الحرف والصوت
وايضا كلام المذكور يجب الا يفيد افادة المعنى مطلقا لما ذكر بعد التاويلين لا يكون فاسدا
بل يكون غير محتاج اليه كما لا يخفى لوانه فلا حاجة اليه في الجواب فتامل . وهو فيه انه ليس
الا باختيار التاويل اي وان كان المراد المعنى النفسي ايضا بمعنى ما هو المقصود بالذات باللفظ
اللفظ كما حققه فانه على هذا المعنى ايضا لا يعقل اذ ليس الا باحد من التاويلين وهنا ان التاويلين
غير ان في الكلام اللفظي الذي يلزمه الحرف والصوت قطعا فلا يتوهم ان قيد الازلي لاخراج
الكلام اللفظي الذي يلزمه الحرف والصوت قطعا فظهر ان قيد الازلي لا يفيد تخصيص الكلام
المذكور بالمعنى الذي هو مراد الغزالي فلا يكون محتاجا اليه وقوله في صحته هذا على مذهب اهل
الحق فقط لو ان ازلية الكلام المعنوي لا يعقل الا باحد التاويلين واما على زعم الاشاعرة
القائلين بان الكلام المعنوي صفة قديمة ثم ازلية سوى العلم والارادة وسائر الصفات
بلا تاويل فقيد الازلية مخصوص بالمعنوي وفاية لاخراج اللفظ وكانه هو منظور
الغزالي فلا بحث الا على اصلهم باعتبار الوجود العيني يعني ان متعلق بقوله بلا صوت
وحرف اي ليس له صوت في الوجود العيني اي عالم الملك وان كان له صوت وحرف في عالم
المثال وعالم العقل وثانيهما المعنى الذي هو مقصود بالذات سواء كان مع الالفاظ
المثالية او انه شرط عروضه للالفاظ مطلقا حقيقيا في ما يجيء من جميع كلام السماوي في موسى ع

التاويلين

الحق

وهذا هو الكلام بالحقيقة لا يخفى انه لا يلائم عبارة كون مذاق الغزالي
اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظ وعلى المعنى الذي ليس بصوت وحرف بالاشتراك
المعنوي فان المذكور ههنا والذي بعده يدل على انه حقيقة في المعنى خاصة وانما سمي اللفظ
[illegible] باسم المدلول الا ان يحمل هذا المعنى لما لغة في كلامه هذا الغزالي ناطقا
في العبارة اي كانه هو الكلام بالحقيقة لا الفرد الاخر كان الفرد الاخر اي اللفظي ليس كلاما حقيقة
بل هو فرد منه ضعيف بدون سماعه بالمعنى الاول وهو اللفظي الدال على المعنى المراد
باعتبار الوجود المثالي والعقلي فاما يتحقق له سماع اي لا يتحقق الا له سماع الكلام المذكور
حتى يفيد فهم سماع الكلام المذكور فيمن لم يكن له تعلق لانه لا يتحقق له الا السماع المذكور فانه غير
مراد في المقام اذ على هذا التقدير لا انه يكون هذه المرتبة حاصلا في حال التلقي بين عما
العارفين فتدبر فان قيل لا يجوز ان يتحقق حاصلا ان عدم سماع الغير لا يدل على ان كلامه
مع موسى ع بدون الحرف والصوت لانه يحتمل يجوز ان يكون كلامه
المسموع من موسى ع الحروف والاصوات الموجدة لله تعالى في الهواء المجاور بصماخه
لم يرى سماعه دون غيره احتيج السماع بجهة مخصوصة وفيه تامل
وقد نقل ان موسى ع سمع جميع الجهات اي عند الجميع الجهات على السوية حتى تعمل في المعاني
هذا الجواب بل انه سمع من الجهات حقيقة فانه لا يتصور في المعنى كونه في الجهات وقد يقال
انه لو وجد الالفاظ في صماخ موسى ع يمكن ان يكون نسبة الجميع الجهات على السوية لانه لم يحط جهة
حاصر لا انما يجيء هنا له فتامل فهو التخيل للالفاظ المتعلقة بالحديث القدسي الذي
انه وقع حال التعلق بعالم الملك انه كما وقع لنبينا صلى الله عليه وآله وصح الابدان
[illegible] سلخ عن الحضور الذي سماه السماع وفيه انه لا يتصور بالنسبة الى التلقي
العرفان دام التلقي اليه في عالم الملك حتى ينافي ما سبق لم يكن الصوت متحققا في
الا [illegible] فيه الا لان الهواء محيط بالسامع من جميع الجهات وكون الهواء الموضع حقيقي

لاينافي ذلك نعم لو لم يكن الهواء في بعض الجهات كان كذلك وما سمعنا من جهة
خاصة مع ان الهواء المحيط بنا في جميع الجهات لانه لا يحدث منشأ الصوت الا من جهة خاصة
بان لو جدها الله تعالى في كل الهواء المحيط به دفعة بنسبة واحدة لا يلزم الاختصاص بجهة خاصة
فتدبر ان المسموع هو الالفاظ الموجودة الذهنية كلام الشارح انه اعتبر في الجواب الثاني
الصوت الخارجي كالثالث وطريق تصحيحه كما ذكرناه سابقا يلزم ان يسمع من غير
من الشجرة لا يخفى انه لو اعتبر في الجواب الثاني ايضا الوجود الخارجي للصوت والحرف
يرد عليه هذا ايضا الا ان المحشي لم يعتبره ويمكن دفع هذا عن الجواب الثالث بما قال المحشي
سابقا انه ربما اوجد الله تعالى الصوت لموسى في الهواء الذي فيه ملتصقا فلا يلزم
اختصاصه بجهة مخصوصة ولا يخفى ان هذا غير مفيد في البحث الثالث او
نكته اولا لانه يرد عليه الا بما له الا ولو يمكن دفعه عن الجواب الثاني ايضا على تقدير عدم
الوجود الخارجي ايضا بمثل ما ذكرنا سابقا بانه اوجد في الهواء المجاور لهما فقط
وكونه من جميع الجهات باعتبار ان نسبته الى جميع الجهات على السواء وعلى الثالث كما
ان في عالم الملكوت ايضا على سبيل المجاز وانما لم يذكر لظهور انه لا يتصور فيه الا بالتاويل
الحقيقي وتوهم هنا عالم المثال انكره لدفع التوهم لا يلزم الا المعنى الثاني او الاول في النفسي
الاول الذي هو الكلام الحقيقي ليس دالا ولا مدلولا الا بالتاويل فقد عرفت ان الحق ان الكلام ما
ان كلام لا يزال حقيقة وهي القدرة او العلم بالكلام وهما ليسا مدلولين للكلام اللفظي
وما قالوا ان الازلي مدلول للكلام اللفظي انما هو الازلي الثاني اي لازم العلم او لفظ القدرة
فلا يتغير فيكون مدلولا للفظ الحادث شيء ثالثا اي لا نفسي مقترن به
اذ لا انقطاع فيه وهنا انما يلي ما قال انه لا يتصف بها هو الازلي الحقيقي لا
يوصف المدلول الازلي ولم يقل الاشعري فيه انه لا يتصف بالمضي والخبر حتى يكون متعلقا
بل المناقشة هذا في الازلي الحقيقي اي العلم بالكلام او للقدرة عليه ولا يتغير فيه

انه لا يتصف بالماضي والخبر ولا بد له من مدلول للكلام اللفظي فان المدلولية ازلا مقام
انما هو في الازلي الكلام الحاضر الثاني ويحققنا دفعه لا معنى للمعنى القديم غير العلم
لا وجه الى الحصر اضافي بالنسبة الى المدلول الحقيقي اي لا معنى لازلية المدلول الحقيقي ولا نفي المعنى
القديم لا يحصر في العلم الاجمالي عنده لان الكلام الحقيقي الذي هو غير الذات واحد ازلي كما هو رأي الشيخ
فيه ايضا لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي بعض العلم الازلي فيكون المعلوم كلما انه نفس العلم
والازلي انما هو نفس العلم الا المعلوم فلا تحقق الكلام الا [illegible] بتسليم
ان تعلق الكلام بما هو معلوم والعلم الازلي الكلام اعتبار وهنا الاطلاق انه تأمل ومن نظر الى
استمرار الامر الازلي لا انه لا يخفى انه دخل في هذا الحكم اي ان المقدمة ليس بما هو [illegible] و
من نظر الى انه [illegible] وجوده [illegible] الفعل الحكم كذا فان استمرار الامر الازلي الى
منع هذا الحكم ويكون نافيا فكان اراد انه استمرار الامر الازلي منشأ الامر [illegible]
القابل الا ان تنصوره [illegible] بالفعل الا بعد الوجود قال الشارح [illegible]
اذ ليا لكان [illegible] التكليف ويوجد الامر الكلامي خطاب [illegible] يقتضي
لا حصول لمفاده ومقتضاه [illegible] الاتيان بالفعل في كل وقت [illegible] لحصول مفاده
لزم حصول التكليف في الازل [illegible] مفاده الاتيان بالفعل في [illegible] دار الدنيا
والتكليف به واقع [illegible] المكلف [illegible] الاتيان بالفعل في دار الدنيا [illegible]
ما قالوا ان صدق [illegible] نظيره لو قال [illegible] انا [illegible] في يوم الجمعة المخصوص
مثلا [illegible] هذا الكلام [illegible] هذا اليوم [illegible] الاتيان ذلك
بالفعل المذكور في يوم الجمعة المخصوصة دون غيره [illegible] مع [illegible] انقضاء الكلام
او انقضاء [illegible] بالفعل [illegible] وان كان [illegible] اذ ليا [illegible] الهواء لا
المتكلم او في العبارة ايضا [illegible] قائم [illegible] المتكلم [illegible] كونه متكلما [illegible]
لا خفاء في ان ايجاد الكلام [illegible] صدق [illegible] فلا يرد انه على زعم الاشاعرة [illegible]

دار الدنيا

يقتضي

خلق الكلام

العباد بل كل افعالهم هو الله تعالى فيلزم ان يكون هو متكلما باعتبار
ولا شك انه لا يطلق عليه تعالى المتكلم بهذا الاعتبار وقد يقال انه يلزم خلق كلام العباد منه تعالى
بقصد الافادة ولا عاقل من جانبه تعالى وهذا يعتبر في اطلاق المتكلم على خالق الكلام
ولا يخفى ما في نظائرها لو اقول فان المتكلم من قام به التكلم الذي هو مبدا اشتقاق الصيغة
ومعناه خلق الكلام لا شك انه صادق على موجد الكلام والمتحرك من قام به التحرك ومعناه
الحركة لا خلق الحركة فقياس المتكلم على المتحرك خطاء وان كان كلاهما مشتركان في قيام مبدا
اشتقاق الصيغة بالفاعل لان مبدا اشتقاق المتكلم اي التكلم معناه عندهم للمعتزلة
خلق الكلام في الهواء ومبدا اشتقاق المتحرك اي التحرك هو الاتصاف بالحركة وكلا المبدئين
قايمان بالفاعل المتصف بذلك المشتق فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام او نعم لو اوجد
الله تعالى في العبادة بقصد الاعلام من جانبه تعالى كما في الشجرة او في لسان الملك فهو كلامه
لانه وذلك ممنوع ولا يخفى عليك ما فيه كان المحشي فهم ان كلام المحشي
غير مرضي للاشاعرة فلذا اورد عليه ما اورده وليس كذلك انه اعتراض على الاشاعرة لا تقرير
لهم فلا يرد عليه ما اورده المحشي فارجع الى السير ومع ينتج الكلام
تاويل اي جعله تاويل الذي ذكره صاحب المواقف وفي التاويل الا فرق بينه وبين اللفظ
في التاويل اي العلم فان العلم هنا فتدبر وتقدير تعقيب انكان المراد منه القدمة على الترتيب
قلت قلنا على كل من التقديرين اي سواء كان الكلام الالفاظ او معاني لا بد
ليساوي المذهبين فلا نعلم ان يكون العلم القديم هو الحالي والصورة القبلية المحتم
ابه كما هو مذهب الشيخ والقاضي على ما هو المشهور ما يتأتى السكوت
والامر لا يخفى عدم ملايمة لفظ الامر هنا الا بالتكلف ان يقال المراد بها فيهما معاد اما بيانا
الامر فقط قلت لا شيء من هذين بثابت في عند المعتزلة اما الاول فلانهم ينفون كون المتكلم
الذي لا بد منه التكلم صفة لا ليه قديمة حتى يحتاج الى اثبات شيء لا يطلق عليه

بهما

الباعي

الكلام

٢١

الكلام بل التكلم الحالي عندهم فقد القاء الكلام على تقدير بعد الخاطر والمادة القائمة بالحي
انه لا يلزم من وجوده هنا المعنى فالاول ثبوت شيء ما هو به التعلق الازلي واما الثاني اي العبارات
الواقعة في الشرع فتاويله مكي بان المراد ان القرآن المجيد مسطور في اللوح المحفوظ
وذلك لا يقتضي اطلاق اسم القرآن المجيد على الصورة المنتقشة في اللوح المحفوظ على ذي الصورة
وكذا فانا اما لها ولم يقل الاشعري ما يقال بزيادة صفات تعرف فانه في
صفاته تعالى ليس عينه ولا غيره فينبغي ان يكفر من ينكره مطلقا اه وعلى قول
الاصحاب يعني ان اطلاق الكلام على العبارات والالفاظ مجاز يلزم عدم كفر من ينكره مطلقا
اي الحاصل ان اعتراض صاحب المواقف على من فهم من كلام الاشعري مجازية الكلام
اللفظي بانه مخالف لما هو بين الدين ويلزم عدم تكفير المنكر المطلق مع انه ينبغي
تكفيره وليس مراد صاحب المواقف انه يمكن تاويل كلام الاشعري بعين ما ذكره كتاويل
كلام [illegible] الشارح حتى يكون انكار من ينكره كفر الا انه لا ينكره مطلقا ولا يلزم
عدم تكفير من ينكره مطلقا فانه على تقدير الاشتراك اللفظي ايضا من ينكر كلام
المصحف مطلقا فهو كافر نعم من ينكره كلاما بمعنى انه صفة قائمة
بذاته تعالى لا يكون كافرا وهذه مشة كلام المحشي ان صاحب المواقف لم ينكر تاويل الشيخ
الكلام الاشعري بطريق الاشتراك اللفظي الذي يحتاج يلزم عدم صحة تكفير المنكر المطلق ولم
انه على تقرير الاشتراك اللفظي لا فساد فيه عدم [illegible] التكفير بالمعنى الذي ذكره الشيخ
وانما اعتراضه على من قال بالمجاز المذكور لعدم تكفير المنكر المطلق واختياره تاويل الذي
اختياره بطريق الاولى لوجهين الذين ذكرهما المحشي في الحاشية السابقة
لا بطريق الحصر في هذا التاويل وان الحكم بجوزه مع التاويل اي على تقدير الاشتراك اللفظي
انما يلزم عدم تكفير من ينكر الكلامية بمعنى كونه صفة قائمة بذاته تعالى كما
فيه اعني انه اشار بذلك القول الى انه اه كان المحشي حمل لفظ متاخري اصحابنا

المطلق بلا

فقول صاحب المواقف في اخر كلامه على التاويلين لكلام الشيخ مثل ما ذكرناه وان كان
مخالفا للتاويل والذى ذكره متاخروا الاصحاب ويندفع المفاسد ايضا لكن بعد التاويل يعرف
حقيقة ما ذكرناه اى اولوية ما ذكر المحشي ولا يخفى بعد ذلك وان القائل اراد
من متاخرى اصحابنا الاصحاب الذى ذكر الدليل على تقدير هذه الارادة ايضا لا اشار
فيه الى صحة تاويل الاصحاب ودفع المفاسد به وكيف بعضهم من التحقيق
الى اولويته حتى يفهم صحته غيره بل [illegible] فتأمل قوله فنعرف ما فيه من
الكلام المطابق للكلام اللفظي [illegible] المنطقي [illegible] عليه الا بان باول الكلام بالكلام
او [illegible] جائز وان كان مشتملا على صريح الكذب او نحو [illegible] ما في دفع
شبهه التزوير [illegible] يفعل ما يكون خيريته غالبا على شريته ويلزم ويقبح
الا ان يقع لا شىء من الكذب بحيث يكون حسنه غالبا على قبحه وهو محل البحث

قال الشارح الثاني انه ينافي مصلحة العالم اقول فيه بحث لكونه تعالى في الواقع ينافي مصلحة
العالم لكونه اوجهان كذبه مع الاطلاع العباد عليه ينافي مصلحة العالم ويرفع الثقة به
اما لو وقع الكذب في الواقع انه جائز فان لم يصح ولكن يحفظ [illegible] بحيث لا يطلع عليه احد لا يلزم
خلاف المصلحة وارتفاع الصدق لا ينافي وجوب [illegible] عليه تعالى كما لا [illegible] وهذه الشبهة [illegible]

الا ولقائل النقض على [illegible] الخ اقول اثبات حجية الاجماع موقوف على صدق
الرسول الموقوف على صدقه تعالى كما ستعرف فاثبات صدقه تعالى به دور وسيجى الكلام على ما ذكره
في دفع الدور قال الشارح واجاب [illegible] ذلك الجواب الخ اقول
فيه بحث لانه [illegible] فيه تفصيل لانه ان اريد [illegible] الكذب [illegible] واللفظ
اللفظ الكاذب او اللفظ الكاذب [illegible] عند حصول معنى صادق قائم به او لفظ صادق
هو [illegible] لانه لا ينافي قيام المعنى الصادق والكاذب كليهما بذات واحد [illegible]
بما علمنا انه مخالف للواقع انما [illegible] اعتقادهما معا وكذا حال اللفظ الصادق والكاذب [illegible] باللفظ الصادق

لكن بد من الوجهين هذا حاصل كلام المحشي

كذا بد

لا يزول اللفظ الكاذب وان اريد انه يرتبط الاعتقاد بالكاذب فما يدل على امتناع
اعتقاده تعالى وتصديقه بالكاذب لا الكذب بمعنى الاعتقاد بل مع علمه بانه خلاف الواقع غير مسلم
كونه [illegible] اللفظ القائم به او اللفظ مع علمه بكذبه [illegible] صدقه تعالى [illegible] اصلا انما
ان يقوم به الصادق منهما والكاذب اى [illegible] اللفظي مع اعتقاده باحدهما انه لا يدل هذا الدليل على
كذب [illegible] اللفظ ولا اللفظ بالنسبة اليه بل على امتناع اعتقاده بالكذب وكذا الدليل الذى فيه
فان اعتقاد الكذب [illegible] نقص بطريق التصور او غيره وقد
ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله اقول فيه بحث لان
اما اولا فلان ما ثبت بدلالة المعجزة [illegible] لانها على تقدير [illegible] الحسن والقبح انما هو صدقهم
بمعنى ان ما قالوا من جانب الله تعالى وكلامه تعالى [illegible] عند انفسهم واما انه حق مطابق للواقع فيتوقف
العلم به على العلم بان الكذب ممتنع على الله تعالى فح نقول اثبات صدق كلامه تعالى بالاجماع موقوف
على صحة الاجماع وصحة الاجماع موقوف على العلم بصدق قول الرسول صلى الله عليه وسلم
في الواقع يتوقف على العلم انه [illegible] امتنع على الخلفاء وامثاله والعلم بصدق قول النبي في الواقع
اى مطابقته للواقع يتوقف على العلم بصدق كلامه تعالى لان المعجزة انما دلت على ان هذا القول من قبل
الله تعالى [illegible] من نفس النبي فلا يعلم بالمعجزة الا انه كلام الله تعالى لا انه مطابق للواقع فلولا ان
كلام الله تعالى صادق لكان هذا صادقا في الواقع والا فلا فعلم ان صحة الاجماع
يتوقف على صدقه تعالى فاثبات الصدق به دور واما ثانيا فلانه اذا جاز كذبه تعالى
عن ذلك لم يبعد تصديقه للنبي باظهار المعجزة [illegible] بمنزلة قوله هذا صادق في [illegible] واذا جاز
كذبه جاز كذب هذا التصديق ولم يقع منه شىء على قاعدتهم لم يثبت ثبوته
واذا لم يثبت ثبوته لم يثبت صحة الاجماع والقول بان المعجزة يدل عادة على مطابقة كلام
النبي للواقع فظاهر الفساد بل [illegible] فانما يدل على ان كلامه من جانب الله تعالى واما صدقه
في الواقع فلا يتم بدون الحسن والقبح العقليين على انه اذا جوز العقل امثال ذلك لا [illegible]

هذا الدليل [illegible]

المذكورة لم يثبت بنوع من الحملة فكيف نظم العادة اذ العادة نوع العلم بتكرار الوقوع
فتامل حتى يظهر لك ان العمدة في اثبات صفة تعالى انتفاء القبح عنه كما قال الله رضوان الله عليه
لا غير فقد عرفت ان المدلول الكلام اللفظي المطابق اه ليس مراد المحشي الا لزوم كذب المدلول
المطابق للكلام اللفظي بسبب كذب اللفظي وهو الذي زعم الاشاعرة انه لا
يتصف به الا بذاته تعالى على ظاهر كلامهم ولا يخفى لزوم ما ذكره الامام وعدم صحته
قوله قد قيل ان الدليل يتم في المعنى النفسي بهذا المعنى المشهور دون اللفظي
واما ما ذكره المحشي من عدم تمامية الدليل في اللفظي ومدلوله بمعانيه تمامية
في الاعتقاد ففي كلام نوع تأمل لا اشار اليه الامام عليه وكان المحشي اشار بذلك بقوله
وهذا خلاف ما هو مقصود السيد المحقق يعني هذا مقصوده وان كان على اللفظي المشهور
يرد عليه اعتراض الامام القائل ان يقول في مجرد القاء الكلام اولا مع
قطع النظر عن الحسن والقبح العقليين لا نسلم ان الكذب قبيح حتى يكون الكاتب نقصا
لا يخفى عليك ما في المنع اللا محله ثم ان واجب الوجود لو علم شيئا يمكن ان يخبر
عنه على خلاف ما هو عليه وهذا النقص الا فيه فكيف يسمع دعوى التفرقة في خلافه
فالحق في دفع هذا الجواب عدم امكان القاء الكلام اللفظي من الله اقسام وكذب
اثنان منها لا يوجب كذب الكلام النفسي فتدبر نفي الزيادة بالذات
اي ليس ذات البقاء زائدا على ذات الوجود وان كان زائدا عليه بحسب الاعتبار
ولا يخفى عليك ان الاخير لا يليق لمراد وجوب الوجود كما دخل له في عدم زيادة
البقاء على الوجود بالذات بل في الممكنات ايضا كذلك لعل المراد منه ان البقاء اه
فيكون غير الوجود لكن صفة له وليس المراد زايدا على الوجود بحيث يكون امرا عارضا مربوطا
بالوجود حتى يكون صفة للوجود وهذا ظاهر البطلان والحاصل ما ذكره في هذه الحاشية يتوقف
لما سيذكر في الحاشية التي بعدها في دفع النقض بان المراد بزيادة البقاء على الوجود كونه مغايرا

هو

صفة له لا زايد عليه ذلك ولا يخفى ان جريان هذا في الحدوث ايضا اذ هو ايضا صفة للوجود
كالبقاء فلا نقض على الاشعري ويجيء ما فيه ولقائل ان يقول ان الحدوث
صفة للوجود فيكون زائدا على الوجود كالبقاء لكن صفة له فلا يتخلف الدليل في نقض الامام
في الحدوث فلا نقض على الدليل قوله الا من كلام السيد الشريف
ان هذا النقض الزامي على الشيخ الاشعري بناء على انه قائل بعدم زيادة الحدوث على الوجود
ليس الا الزم الا ان يقال غرضه عدم كونه مغايرا اجنبيا للوجود وهو مذهب لان الله
قال وقد توهم ان مراد المحشي دفع النقض بمنع ان الوجود متحقق في الزمان الثاني زمان
الحدوث لان الوجود في الزمان الثاني لا يصدق عليه انه مسبوق بالعدم وهو
معنى الحدوث فاورد على المحشي ان المراد بالحدوث الخروج من العدم الى الوجود وهذا غير متحقق
في الوجود في الزمان الثاني اقول فقد عرفت مقصود المحشي وان هذا ليس مقصوده فتامل
وجعل الكلام على ان المراد نفي الزيادة الكاملة ما لم ونفي الزيادة على نفي زيادة الصفات
الوجه مطلقا عن ذاته تعالى فان وجوب الوجود يدل على عينية صفاته تعالى كما هو مذهب المعتزلة
والمصنف لما زاد البقاء والسرمدية من بين الصفات في كونهما غير زائدتين على الذات
علم ان ينكر الحكم باقي الصفات وحصرهما بهذا الحكم والعجب غفلة المحشي والامام عن ذلك
قال اما يقتضي التعدد اما ان يقتضي الوحدة اه لا يخفى ما فيه اما اولا فلانه
ان اراد بعض الوجود الخاص فالنقض ثبت كونه عين الواجب يختار انه يقتضي الوحدة وبرهن ثبت
الوحدة التي هي المطلوب لجواز ان يكون الوجود الخاص لكل من المتعدد مغايرا بالذات للوجود الخاص للاخر
ويكون عين كل منهما ومقتضيا للوحدة وهو وحدة اذ كل منهما واحد وبهذا ثبت
اشتراكهما في معنى ما هو الوجود المطلق لا الخاص وان اراد بحقيقة الوجود الوجود المطلق يختار الشق
الثالث اي لا اقتضاء لا حدهما قوله يلزم الاحتياج الى الغير قلنا ممنوع اذ الوجود المطلق زايد على ذات الواجب
فجاز ان يكون مقتضى تعدده هنا الوجود الزايد او ذات الواجب المغاير بالذات

لذات الواجب لانه تعالى من ذلك واما ثانيا فلا باعتبار الشق الاول لان حقيقة
الوجود يقتضي التعدد فلا يتحقق للكثير بلا وحدة فلان الامر لجواز ان يكون مقتضيا
الوحدة بل بنفس مخصوص كونه اثنين او ثلث مثلا اي مقتضيا لان يكون نوعا منحصرا
في فرد افراد اذا مثلا فيكون مقتضيا لان يكون كل فرد من افراده موجودا مع فرد اخر منه لا
مع اثنين لغوي ولا محذور فيه فتامل ثم لا يخفى ان دعوى البداهة في وحدة الوجود لو كان
مراده وجود للذات كالاثير كلام فيما سيجي [illegible] دعوى البداهة في الدعوى الجميع
في مقام الاستدلال لعل لو ادعى ظهور المدعى لا الاشتغال او غيرها لان معنى اخر
يقتضي الاحتياج الى الممكن لان احدهما واقع فلا بد له من مقتضى فلم يقتضيه نفس حقيقة الوجود
لكان مقتضيه غير من الممكنات فلزم الاحتياج المذكور الى الممكن ورابعها لانتفاء دليل بان لو بطل
الاحتياج المذكور الى الممكن بانه يستلزم الاحتياج الى اقتضاء حقيقة الوجود لاحدهما فيرجع الى الشق الاول
فابطل لكون من الوجود وهو الممكن مقتضيا لاحدهما اي التعدد والوحدة بوجهين لا وله ان يكون
لا اقتضاء له اصلا والثاني انه يستلزم اقتضاء الممكن الى اقتضاء حقيقة الوجود فيرجع الى الشقين الباقيين
فقوله ايضا من تتمة هذا الدليل بعينه فيما سيجي من قوله ايضا تنبها وما لان حقيقة الوجوب
يقتضي يعني لما بقي الشق الثاني اي اقتضاء الوحدة وبطل الشق الاول والثالث اي الاقتضاء
ثبت المطلوب وهو مدعى الشارح فقوله وما لان اه متعلق بالشق الاول عما يجب ايضا
وايضا اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود لا يخفى انه يرد عليه مما اوردنا على الدليل السابق
من التعدد في الوجود فلكونه مشروحا للغامض المطلق يجب ان يكون بحيث يفيد
لتحقق كونه واجب الوجود وكونه عين الوجود العرف وايضا غرضنا الوجود من حيث
هو موجود اولا وجوده باعتبار انه اي وجود الوجود انما هو باعتبار نفسه ونفسه
على ما سيجي فوجود الوجوب باعتبار امر واحد هو هو فلا يتوهم فيه الكثرة في الوجود
فلا يوجد الكثرة وهو المطلوب والفرق بين هذا الدليل والدليل انه لتنفي السابق ثناوي مرتب

قطعا وجوه

سيجي بلد

لا وجه له الى الوجود العرف وفي هذا التقرير لا حاجة الى الحذف تامل انه انما يتم لو كان معنى عينية الوجود
في الواجب كونه عين معنى الوجود واما على التحقيق الصحيح في معنى العينية اي كونه فرد الحقيقة من الوجود
لا يتم ذلك الدليل المعدود والشبهة بانه يجوز ان يوجد اكثر كما اشتهر ذلك عن الكمال وانما يتم لو كان الغير مدخل
لان وحدة ما حاصل في فرقها ولا لم يحصل الفرق لان عدم الكثرة ما حاصل في فعلها لانه فاذا لم
الوجود الحق كان الغير مدخل في اقتضاء الوجوب عدم الكثرة المذكورة وجود الاقتضاء غير محض الوجود الى اقتضاء الوجود
لان مخصصه باعتبار الوجود اه والفرق بين هذا الدليل والدليل الثاني باعتبار تفاوت طريق [illegible] هو
دخل الغير ما اه وجوب التغير يوجب الوجود على ان تلك العبارة المنقول هيهنا فلزم المحذور المذكور وهو
تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود فان كان ذلك الوجوب
اه اي وجوب الذي هو الوجود اي الوجوب الذاتي بناء هذا هو المراد من قوله من الوجود فكيف يكون
المهية الموجودة اي المحقق المرتبه بالوجود ان الماهية اي الحقيقة بنفس الماهية ولما المعنى الذي
للاسم الموضوع للمعرف والعلة للمعلول لا يتحقق بها حقيقة للمعنى الجنسي اي ليس منها وحدة في
معناه بل ربما كانت علة لتقوم الحقيقة موجودة والوجود امر خارج عن حقيقة المعنى الجنسي غير الواجب
بالخصوص او اذ لان المعنى العام اي الذي فيه انه جنس وما يوجب المعنى فصل النوع وما يوجب المعنى
مخصصه في حصة ما هو الجنس لانه يحصل به الوجود الذي هو نفس الجنس كما الفرق المذكور فيلزم ان لا يكون
للفصل دخل في اصل حقيقة الجنس وما هو ما يقع به في فصله اي ما يوجب الحصة والتعدد في حصة
غير الفصل مما ذكر من الموضوع والزمان والمكان وغيرها الظهر فجميع ما ذكرناه من الاحكام من انه لا بد ان
لا يكون لهذه الامور دخل في اصل المعنى الجنسي او النوعي وان كان هذه الامور موجبة لتعين الوجود لان
يكون لها دخل في اصل المعنى العام بناء على انه هو الوجود لهذه الامور دخل في الوجود قطعا
حيث يكون مهية الجنس اي حيث يكون مهية الجنس او مهية النوع عين الوجود
تمت هذه الرسالة المسماة بحاشية السلطان عليه الرحمة والغفران

لا احكام بلد

لا اقتضاء [illegible] بعض الوجود [illegible]

٢٥

٣٤٣٥ - الحاشية عليها (اى على الحاشية الخفرية) للسيد الأمير محمد معصوم الحسيني القزويني المتوفى سنة (١٠٩١) ذكرها حفيده السيد حسين في «معارج الأحكام» (الذريعة للشيخ آقا بزرگ الطهراني ج ٦ ص ٤٧)

اقول يظهر من كلام صاحب الذريعة انه لم يظفر بالحاشية المذكورة وهي هذه التي بين يديك.

الحمد لله الذي اظهر وجوده بخلقه وبجوده وتمم على قدمه وبأشتباههم على ان لا شبه له والصلوة على سيد الانبياء محمد المصطفى واله الكرام **وبعد** فيقول المفتاق الى رحمة الله الكافي محمد الملقب بمعصوم الحسيني عفي عنه انه دهمفاته بذه كلمات وتعليقات على حاشية شرح آية التجريدات علقها عليه الفاضل الخفري اتفقت في حال اشتغالي بذاكرتها ومباحثتها او قرئت فيها اكثر آخر الاقاويل الرفيعة المنقولة عن اساطين الحكمة بقدر ما في وسع مقالاتهم واشار الى الفقراء انه لحقه ان المنان **قوله** اختار المص في مبحث اثبات الواجب منهج الالهيين اقول لا بد قبل الشروع في هذا المطلب الجسيم والمقصد العظيم من ذكر مقدمات هي مبادي البرهان كما هو الطريقة اللائقة من ذكر مبادي البرهان قبله وهي اما بينة بذاتها او مثبتة في الموضع الاولى ان كل موجود في الخارج اما مستغن في وجوده عن غيره او ليس بمستغن والاول الممكن الواجب والثاني ممكن وبذه المنفصلة الحقيقية قبل البرهان على وجود الواجب يصدق بصدق احد جزئيها وبعد البرهان يصدق الجزئين على التبادل على الموجودات العينية والثانية ان كل ممكن مركبا كان او بسيطا محتاج في وجوده العيني الى موجود يوجده وفي عدمه العيني الى ما يعدمه ان عدم علته وذلك اما بين بذاته او مبين بان الممكن في الخارج من نقيضه وهو ما ليس بمستغن عن غيره وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مستغن عن غيره في وجوده فليس بممكن او لان ما هو مستغن عن غيره لا يمكن فلو كان ممكن مستغنيا في وجوده عن غيره لم يكن ممكنا بحث الثالثة ان توقف الشيء في وجوده الاصيل على نفسه او على ما يتوقف عليه مطلقا محال وهذه ايضا بديهية وينبه عليها ان التوقف يستدعي تقدم الموقوف عليه على الموقوف وتأخر الموقوف عنه وهما اضافيان بالضرورة فلا يتصور ان الا بين الاثنين فعاقد الاثنينية فاقد لهما الرابعة كلما استلزم عدمه محالا واقعيا فعدمه ممتنع والبرهان عليه ان عدم الذي يكون ممتنعا لكان اما واجبا او ممكنا وعلى التقدير الاول يلزم وجوب الممتنع فان ما يلزم الواجب واجب له وعلى الثاني امكانه وكلاهما مستحيلان بالبطلان بالضرورة الخامسة ان كلما كان عدمه محالا فوجوده واجب وبرهانه ان وجوده لو لم يكن واجبا لكان العدم اليه تطرق ولو بالعدم جواز الفضا فلم يكن محالا اذا تقرر هذه

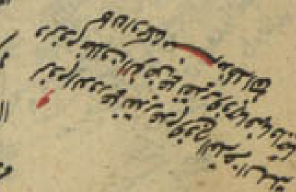
ثم استلزام وجود الشيء لعدم محاليته المحذور الواقعي وهو اجتماع النقيضين

اذا تقررت هذه المقدمات فنعود الى حل الكتاب قال المحقق قدس سره الموجود ان كان واجبا ثبت المطلوب الا استلزم الامكان الدور او التسلسل فنقول على التقدير الثاني ملخص البرهان بعد حذف ما لا فائدة فيه كثيرا ان عدم الواجب مستلزم لمحال من احدهما الدور والثاني التسلسل وكلاهما محال فعدم الواجب محال وكلما كان كذا فهو موجود في الخارج فالواجب موجود في الخارج بالضرورة بيان الاستلزام انه على تقدير عدم الواجب يحصر الموجودات الممكنات فهي اما ان تنتهي او غير متناهية والثاني هو التسلسل وهو باطل بالدليل ذكرها المحقق طيب رمسه في هذا الكتاب والاول ايضا باطل لان ما المكن الذي هو اول السلسلة محتاج في وجوده الى غيره لما تقرر ليس ممكن مستغن عما عليه والا لزم خلاف الفرض فهو مفتقر في وجوده الى الموقوف عن نفسه بمرتبة او بمراتب وهذا هو الدور المحال فلو لم يكن الواجب موجودا لم يكن الممكن موجودا لا فرقا ان التناهي وعدمه على تقدير وجوده لكن الممكن موجود فالواجب موجود فهذا قياس الذي يستنبط من التلازم القياس الاول واما بيان سائر المقدمات في القياس الموصول فعليك بتذكر ما قدمناه هذا على طريقة المتكلمين فانهم لما احالوا التسلسل مطلقا كان تالي هذا القياس عندهم على ما او ما اليه وسيشير المحشي اليه بقوله ويمكن حمل كلام المص على هذا

واما على طريقة الحكماء المجوزين للتسلسل في الامور الغير القارة فنقول بعد تقديم بعض المقدمات المذكورة ان القياس كما كان من حدود ثلثة اصغر واوسط واكبر والاوسط لا بد ان يكون علة في الثبات فالاوسط في هذا القياس لما كان يعطي التصديق بان كذا كذا او لا يعطي العلة في وجود كذا كما اعطى العلة في التصديق فهو برهان اني واذا كان يعطي العلة في الامرين جميعا حتى يكون حد الاوسط فيه كما هو علة التصديق بوجود الاكبر للاصغر او سلبه عنه في البيان كذلك فهو علة لوجود الاكبر للاصغر او سلبه عنه في نفس الوجود فهذا البرهان يسمى برهان لمي وايضا قد يستدل من المعلول على ان له علة فهذا القياس يعود برهانا لم كما يقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف له مؤلف موجود فكل جسم له مؤلف موجود قال الشيخ الرئيس في المقالة الثانية من الفن الخامس من جملة الاول من منطق الشفاء عند ذكر هذا القياس ان كان المؤلف المحمول على الجسم ذاتيا او كان من اللوازم حتى كان يسبب المحمول عليه ان له مؤلف الا المؤلف فليس المحمول الاكمل العلة هو المؤلف لا لان له مؤلفا وليس المؤلف موجودا للاكبر بل ان يكون فهذا محمول على الاوسط الذي هو مؤلف فالحق ان المؤلف يوصف بان له مؤلفا كما يقال للاب ان له ابن وانه لا يفرق الى المؤلف

وبعد كلام فارغ المحمول الذي هو المؤلف وان مفارق او لازم بوسط صح

الى المؤلف مؤلف ثم ذو المؤلف هو اول المؤلف ثم المؤلف من هيولى وصورة سواء كان مقوما للمؤلف او لا بل
لانها فاذا كان ذو المؤلف في نفس الوجود هو اول المؤلف فهو لما تحت المؤلف بسبب المؤلف على ما عرفت فيما
سلف فيكون اليقين حاصلا بعلة ويكون المؤلف علة لوجود ذي المؤلف الجسم وان كان جزء من ذي المؤلف
هو المؤلف علة للمؤلف فقد بان ان الحد الاكبر في النتيجة المنتقى اليقين بتحقيق لا يجوز ان يكون علة للاوسط
على ان يكون فيه جزء هو علة للاوسط واعتبار يكون غير اعتباره الكلي فان المؤلف شرح ذو المؤلف شرح الاكبر
فان ذو المؤلف نفسه محمول على المؤلف واما المؤلف فمحال ان يكون محمولا على المؤلف انتهى كلامه قدس الله
مقامه واذا تأملت في تذكرت ما تلوناه عليك فنقول على هذه الطريقة لو لم يكن الواجب موجودا لانحصر
الموجودات في الممكنات فهي اما متناهية فالممكن الاول لم يكن له علة موجبة لم يكن ممكنا وان كان له علة
ممكنة او واجبة يلزم الدور او خلاف المفروض او غير متناهية وهذا هو الشق الذي يختص الحكيم باثبات
الواجب منه من غير ابتنائه على ابطال التسلسل فنقول سلسلة الممكنات مركبة من المعلولات وكل مركب
من المعلولات له علة خارجة موجودة فسلسلة الممكنات لها علة موجودة خارجة اما الصغرى فلان هذه
السلسلة مركبة من الممكنات وكل ممكن معلول واما الكبرى فضرورية وبينة عليها انها لو لم تكن لها علة
خارجة لاستغنت عنها فتكون اما مشتملة على الواجب الوجود او واجبة الوجود والاول خلاف
المفروض وان استلزم المطلوب والثاني باطل اذ لا شيء من المركب بواجب فان الافتقار ذاتي فيه واستناد
الموجود الى المعدوم باطل بديهة والموجد الخارج عن الممكنات واجب فثبت المطلوب ونقول
ايضا لا يجوز ان تكون غير خارجة والا فهي اما عين الاحاد فتكون العلة عين المعلول او واحد من الاحاد
وهو لا يوجد السلسلة لان السلسلة فرضت مؤلفة من الممكنات والمفروض علة ايضا من آحادها
فيكون علة لنفسه ولعلته فثبوت المركب المحمول السلسلة الممكنات من قبيل حمل اللوازم التي تلزم لا بسبب
العلة الخارجة انما الحد الاوسط من قبيل ثبوت ذي المؤلف اي قولنا له مؤلف للجسم وايضا ثبوت قوله



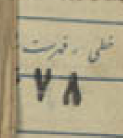
قوله علة او لا المركب مطلقا ثم تسلسل الممكنات بسبب على ما عرفت من كلام الشيخ الرئيس فيكون اليقين حاصلا بعلة ولم يذكر
انه ليس على وجود مبدأ المبادي تعالى شأنه برهان لم فانما يراد به برهان لم يكون وجود الواجب محمولا على الاوسط من قبيل
سلب الحار وكل ما يمس النار يحترق اذ لا سبب لوجوده تعالى واعلم ان من الحكماء المحققين من اكتفى في هذا المطلب بذكر التسلسل في آحاد
الممكنات كما قررنا في الشق الثاني وقال كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها وساق الدليل الى آخره
ووجه ان يبقى ما كان الدور ايضا تسلسلا لكن في مواد متناهية على ما في التعليم الاول وكان هذا المسلك اي الاستدلال على المطلب
بجملة وافتقارها الى ان لها علة خارجة يتم في المتناهي وعليه لم يتعرض للدور واعلم ايضا ان منهم من استدل على المطلب
بان السلسلة المركبة من الممكنات معه كل معلول له علة خارجة الى آخر الدليل فورد عليه السلسلة المركبة من الواجب وسائر الممكنات
او نقضا او معارضة فاحتاج في دفعها الى تجشم كثير ولا يرد شيء منها على ما قررناه واعلم ان السلسلة المركبة من الواجب
داخلة في الممكن ضرورة عدم استغنائها عن جزئها الذي هو ادنى منه في الوجود وان كان مستغنية عن الفاعل الخارج الواجب
ما كان مستغنيا في وجوده عن غيره سواء كان علة او غيره واذا تأملت ما نقلنا من الحكماء في هذا المطلب علمت ان قول المحقق
اختار فيه مسلك الالهيين ليس بسديد لان مبنى هذا الدليل على التقرير الرابع على استحالة التسلسل مطلقا وهو المسلك الاوثق عند
المتكلمين فان الحكماء اشترطوا في استحالة التسلسل الترتيب والوضع والتوارد وما لا ترتيب فيه ولا وضع ولا توارد فلا يستحيل
فيه التسلسل عندهم وقد صرح بذلك شيخهم في كتبه وكذا غيره من الحكماء ولعل المحقق لاحظ الوجه في ان الحكمة تصير البرهان على
الالهيين ويسمى كذلك فان مسلك الالهيين ان يثبتوا المحمولات التي هي الاعراض الذاتية للموجود المطلق الذي هو موضوع العلم الالهي
بالبرهان المفيد لليقين الدائم وهو المؤلف من المقدمات الاولية او المنتهية اليها على ما قرر في صناعة البرهان ثم اذا حمل القياس
جدليا لا برهانيا يصح ان يستدل به فان مبناه على المسلم عند المتكلم قوله اذ تحقق موجود ما لا يعد الاستدلال خاصا بالمتكلم
مختص بما تقدير عدم الواجب يتوقف على موجود مخصوص وكذا والايجاد امر اعتباري يعتبره العقل بعد صدور المعلول عن علته لا امر
يتوقف عليه المعلول او لو سلم توقفه في التوقف في الاشخاص لا ينعكس في الطبيعة لا يستحيل كما قيل في البيضة والدجاجة
قوله ليس الموجود المطلق الخ لم يرد الموجود المطلق الطبيعة البحتة فان ارادة الطبيعة باطلة في الاستدلال

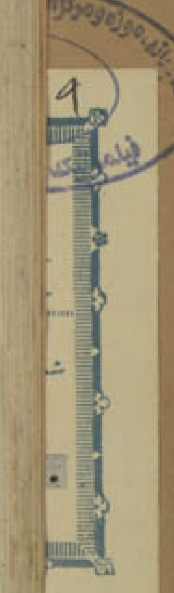
قوله اي بعض تفسير للقدرة على مذهب المتكلمين وتخطئة للشارح حيث جعل القدرة بمعنى الامكان
موكتة للاراده وهو ما يقول بعض المتفحصين اذ لا يشك عاقل في ان كل معلول اذا لوحظ مع لحاظ علته كان صدوره
عنها ممكنا وذلك الامكان هو الامكان بالقياس الى الغير لا الامكان بالغير واما لزوم المعلول لعلته وامتناع
واستحالة انفكاكه عنها في الخارج فيه فهو مذهب الحكماء وخالفهم المتكلمون فانتساب القدرة بمعنى الصحة الى المليين
وجعله مقابلا للايجاب المنتسب الى الحكماء ناشئ عن قلة التدبر والتامل قوله لم يزل ليس شيء منها لازما لذاته
لا ينافي اللزوم يرادف الضرورة وسلب اللزوم هو سلب الضرورة وهو عين معنى الامكان فلا وجه للعدول
لانا نقول معنى الصحة الامكان الخاص وسلب الضرورة معنى الامكان العام على ان معنى الصحة المفسر بالامكان
المراد بها الامكان بالقياس الى الغير لا الامكان الذاتي وكم من الفرق بينهما قوله ليس الامكان آه في
بعض النسخ بعد كلمة ليس كلمة الاستثناء ومعنى الكلام على النسخ المشهورة اعني التي بدون كلمة الاستثناء ان معنى
الصحة وتفسير القدرة ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل فان الفلاسفة ايضا قائلون بهذا الامكان
فلا يصلح محلا للنزاع وح فقوله فان الفلاسفة آه علة للنفي والحاصل ان المعنى المشهور للصحة ليس مختصا بنا
غير معلوم فيلغو ذكر الصحة واما على ما في بعض النسخ فمعناه ان معنى صحة الفعل ليس الا الامكان وهو موافق
الفلاسفة ايضا فلا وجه لتفسير القدرة بالصحة واختصاص القول بالقدرة بالمليين بل القدرة التي يصلح محلا
للنزاع هو سلب اللزوم وح فقوله فان للفلاسفة ناظر الى قوله اي بعض ان لم يشأ آه فكانه قال انما فسرنا القدرة
بسلب اللزوم ليصلح محلا للنزاع والا فالقدرة بمعنى الامكان والمشية مما يقول به الفلاسفة ايضا فان الكلام
في تفسير القدرة عبارتين آه قوله ليس الا في قدم العالم وحدوثه آه محصل اضافي بمحل النزاع في هذا
المقام بينهما الا في القدم والحدوث واما النزاع بين الاشاعرة والفريقين ففي الوجوب مع اعتبار
الارادة التي هي زائدة عندهم على الذات فانهم ينفون الايجاب مطلقا سواء كان بمعنى ايجاب الحكيم
او بالوجوب السابق الذي مال اليه جميع الحكماء والمعتزلة قوله فالمصنف في هذا الكتاب آه وذلك لان

وجود العالم

وذلك لان المص اختار مذهب المعتزلة في الحدوث والوجوب السابق الثابت للمعلول مقتضيا لعلته
فهو قائل بالايجاب في الازل اي في وقت يقتضي المصلحة العائدة الى العالم فيه وهو المعبر عنه بالايجاب
واما الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك في الازل فهو مخالف للحكماء فيه قوله والا لزم قدمه ضرورة فان ترتب الانتفاء
على المقدم ح يكون ضروريا لا محالة للتوقف فيه اذ محصل الاستدلال الى هذا لو كان انفكاك العالم عن الوجوب ممتنعا
كان العالم قديما ولا يخفى انه لا يحتاج الى بيان الملازمة قوله ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم
لعل من ذهب من المعتزلة الى الوجوب انما يعني وجوب صدور العالم من الواجب تعالى بسبب المخصص الخارج عن الذات
راي وجوب رعاية الاصلح عليه جل شانه على ما هو مذهب المعتزلة قوله ولا خفاء ان المص اختار المذهب الاول
فيه تامل فان الظاهر ان مذهب المص في هذا الكتاب اختيار مذهب الكعبي فانه قال فيما سبق واختص الحدوث
بوقته اذ لا وقت قبله انتهى فامتناع وجود الوقت قبل وقت الحدوث مخصص موجب لحدوثه فيه قوله
ذلك التوقف ح كون لزومه آه مبتدا خبره قوله مستلزم لتقدم الشيء على نفسه ومحصله ان العالم لو كان
حادثا متوقفا على شرط حادث ولا شك ان ذلك الشرط ايضا من اجزاء العالم وان كل شرط فهو متوقف عليه
للمشروط وهو من العالم فيلزم توقف الشيء على نفسه ولم يفصل العالم الى الاجزاء ليلزم تعلق بعض اجزائه
على بعض وقد اشار اليه المحشي في الحاشية السابقة بقوله اي لا يلزم قدم الفعل المطلق الذي هو العالم وما ادعى
بداهته لزومه للايجاب المذكور وقوله مع كون لزومه لحدوث الفعل المطلق آه اشارة الى منع مستند
ومحصله انه قد تقرر في الميزان انه قد يتركب مقدم الشرطية من امور يلزم التالي مجموعها لا كل واحد
كما في ان كان هذا ماشيا ومتنفسا فهو انسان والشرطية ههنا ان الواجب تعالى لو كان موجبا وكان العالم
حادثا لتوقف حدوثه على شرط حادث ولو لم يجعل مقدم الشرطية مركبا كان تقدير الايجاب مراد انطباقا
ولتغير محصله انه لو كان حادثا على هذا التقدير لتوقف على امر حادث ولا مانع ان يمنع الملازمة بين المقدم
والتالي بناء على ان ايجاب الواجب وحدوث العالم الذي جعل جزء من المقدم او اخذ المقدم مقيدا بتجدده

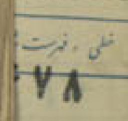






او اخذ المقدم مقيدا بتقديره محالا فيجوز ان لا يترتب عليه التالى الذى هو توقفه على شرط حادث فان
توقف الحادث على شرط حادث وان كان ضروريا وعدمه محالا لكن المقدم المحال جاز ان يستلزم التالى المحال
فان المعتبر فى اللزوم المعتبر فى الشرطيات عدم تنافى المقدم النقادير وعدم تنافى اجزائه بعضها بعضا ان كان مركبا
وههنا ليس كذلك لما بينا من المنافات فقوله لمحالية هذا الحدوث كم اشارة الى سند المنع المذكور و
يرد عليه ان جواز استلزام المحال للمحال انما يشترط باللزوم بين المحالين كما فى لو كان شريك البارى موجودا
كان فى الوجود الهان وعدم توقف الحادث على شرط حادث لا يترتب على فرض الايجاب والحدوث
لزوما للمنافى بين الحدوث وعدم الترتب بل ان ترتب فيترتب اتفاقا ويابا الاستلزام المذكور
قوله قال بهمنيار فى كتاب المسمى بالتحصيل محصل كلام بهمنيار يظهر بعد تقرير مقاصد الفلاسفة فى اطلاقات
القوة وموارد استعمالاتها فاقول ما يظهر من تتبع كتب الفلاسفة مثل المعلم والشيخ الرئيس وتلميذه هذا الحكيم ان القوة على قسمين
الخارجية والعقلية ويعنون بالقوة العقلية الامكان الذاتى والخارجية على قسمين قوة عرضية ويعبرون عنها
تارة بالاستعداد وتارة بالامكان الاستعدادى وتارة بجواز الوجود وهى بهذا المعنى موجودة فى الخارج
وعرض من مقولة الكيف قابلة للشدة والضعف لما يعلم بالضرورة من ان استعداد المادة المنوية للتصور
بالصورة الانسانية اضعف من استعداد المضغة لها وهى سابقة على وجود كل حادث قائمة بمادة يتعلق بالحادث ارتباطا
مخصوصا واخرى جوهرية يعبرون عنها تارة بالمادة واخرى بالهيولى وهى ايضا موجودة فى الخارج وجزء من كل جسم
فالقوة الفعلية عامة لجميع ما سوى الموجود الاول تعالى شانه والعرضية مختصة بالحوادث جواهر كانت او اعراضا والجوهرية
بالاجسام حادثة كانت او قديمة فالجواهر الحادثة ذات قوى ثلث والاعراض الحادثة ذات قوتين
بالذات وان كانت لا تنفك عن الارتباط بالمادة او الحالة والمفارقات ذات قوة واحدة ولما كانت القوة
العقلية عامة لجميع الممكنات حققها بالبرهان ومحصله ان جميع ما سوى الرب تعالى ممكن بالامكان الذاتى وكل ممكن موجود
فهو ذو قوة عقلية وكل قوة عقلية فمن حيث كذا يقابل الفعلية وكل ما يقابل فعلية الوجود فهو عدم فكل ممكن موجود

فكل موجود ممكن ففيه فعلية الوجود بالغير وفعلية العدم بالذات فلو كان علة الوجود لكان للعدم الذى هو القوة
الذاتية شركة فى افادة الوجود فان الموجد على هذا الفرض الممكن الموجود وقد قلنا ان الممكن الموجود بحسب لحاظ العقل
ملتئم من وجود بالغير وقوة بالذات فالقوة الذاتية جزء الموجد فلها شركة فى تلك الافادة وهو باطل بالضرورة
فالموجد ليس الا المنزه عن جميع انحاء القوة وهو الحق القيوم تعالى فلا موجد سواه تامل قوله المفارقة لذات الموجد
~~للجواهر والاعراض~~ النعت للايضاح والمعنى ان البرهان العقلى دال على ان ايجاد الجواهر
والاعراض الممكنة من غير ذات الواجب تعالى مختص بجناب قدس شانه قوله المناسب الى آخره وذلك لان
الانضمام يثبتوا المغايرة بين الذات وكل من القدرة والارادة وهو مناسب لمذهب الاشاعرة القائلين
بزيادة الصفات على الذات وهذا المذهب مردود عند المصنف بل الحق عنده العينية كما سيجئ فان قلت اذا كان
الارادة والقدرة عين الذات فكل امر يترتب على اعتبار الذات يلزم ان يترتب على اعتبار القدرة والارادة
بل كل امر يترتب على اعتبار القدرة يترتب على اعتبار الارادة ايضا اذ هو والذات فيكون الفعل واجبا
باعتبار القدرة بل باعتبار الذات ايضا فكيف يثبت الامكان باعتبار القدرة والوجوب باعتبار الارادة
قلت العينية الخارجية لا تنافى المغايرة العقلية فان المعتزلة لما سووا القول بان صفات الله تعالى عينه فى الخارج
لا فى التعقل والاشاعرة ما لوا الى المغايرة فى الخارج والذهن والحكماء الى العينية فيهما والمتكلمون قالوا بان تلك
الصفات مشتركة اشتراكا معنويا بيننا وبينه تعالى والحكماء قالوا كل ما نفهم من تلك الصفات فهو ما يليق بنا وجناب
الحق منزه عن الاتصاف به وتحقيق مذهبهم لا يسع المقام قوله ينافى القدرة والاختيار وذلك لان القدرة
والاختيار الذى هو مراد المتكلمين جواز انفكاك كل من الفعل والترك عن ذاته تعالى كما قرره محرر محل النزاع
واومى اليه المحشى بقوله فالمناسب ان يفسر الايجاب المذكور ههنا بامتناع الانفكاك الخ وظاهر ان الحوادث
ضرورية الوجود فاذا كان الفعل واجبا بالنسبة الى الارادة التى هى عين الذات كان ضروريا بالقياس
الى الذات فيمتنع انفكاكه عن الذات وهو ليس مراد المتكلمين بل هو ما هو مذهب الحكماء واليه اشار بقوله ثم



قوله فان قيل انفكاك العلة التامة الخ هذه الشبهة هي المسماة بشبهة ربط الحادث بالقديم وهي مما تفرق
بها العقلاء من المتكلمين قالوا لنا الاستدلال على جواز التخلف لو لم يجز استناد الحادث الى القديم تعالى لزم
التسلسل في الموجودات القارة وهو باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان كل حادث موجود فله علة
موجودة بالضرورة وكل موجود اما قديم او حادث فان كانت علته التامة قديمة ثبت المطلوب
وان كانت حادثة وكل حادث فله علة تامة حادثة فللعلة علة تامة حادثة ولما كان وجود العلة
مع وجود المعلول على تقدير امتناع التخلف فبعد نقل الكلام الى علة علة العلة الحادثة ايضا يلزم التسلسل
اى اجتماع الامور الغير المتناهية واما ما اجاب به عن هذه الشبهة من ان التخلف على مذهب احد مما يجوز
عند الحكماء او الآخر ممتنع فهو ما ذكر في كتب الحكماء ان من اجزاء العلة التامة للحوادث الحركة والزمان ومن خواصهما
انه لا يجتمع السابق من كل منهما مع اللاحق فنختار ان العلة التامة للحادث حادثة ولها ايضا علة تامة حادثة
قولكم يلزم التسلسل قلنا ان اردتم التسلسل الاجتماعي فليس بلازم والا لا يقفى وهو ليس بباطل فاللازم غير محذور
والمحذور غير لازم قال الشيخ الجليل رئيس الحكماء الاسلاميين ابو علي بن عبد الله بن سينا في كتبه كالشفاء
والنجاة والتعليقات وغيرها ولو لا ان الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود حادث وذلك هو الحركة التي
لذاتها وحقيقتها تفوت وتبطل قال الحكيم الكبير بهمنيار في كتاب التحصيل بهذه العبارة بعينها وبعضهم
كالشيخ المقتول وغياث الدين منصور في التلويحات وشرحه ما مؤداه ما ذكرنا وبالجملة لما دل قائم
البرهان على ان كل حادث فللحركة والزمان في وجوده مدخل ما ارتفع الاشكال فانه لما امتنع اجتماع اجزاء
الحركة والزمان بعضها مع بعض وعدم اجتماع الجزء مع شيء مستلزم لعدم اجتماع الكل معه فلا يلزم اجتماع
العلل الحادثة التامة نعم يبقى اشكالان احدهما انه اذا كانت الحركة تقتضي لذاتها العدم
كانت ممتنعة الوجود اذ لا معنى للممتنع بالذات الا هذا والثاني ان الزمان والحركة على تقدير التجزي الى اجزاء
متساوية تمام الماهية فاختصاص هذا الجزء بعليته بهذا الحادث وذلك الجزء بعلية ذلك ترجيح بلا مرجح

والجواب عنهما مذكور في كتب الحكماء ثم ما اجاب به المحشي عن الشبهة فهو محصل جواب الحكماء من مدخلية الحركة في وجود الحوادث
فانهم لما ذهبوا الى استناد الحوادث الى الحركات قالوا بترتب المعلول على استتمام العلة التامة بان يكون آن حصول المعلول
عقيب آن الاستتمام بلا تخلل زمان بينهما ولا يلزم تتالي الآنات فان الآن وهمي تخلله لضرورة افادة المراد
فتدبر قوله جايز عند الحكماء فانهم قالوا بعدم الحادث في زمان وجود العلة التامة للحادث ووجوده
في زمان ابتداءه الآن الوهمي المترتب على استتمام العلة بلا فصل زمان بل آن ايضا ومحصل مرامهم ان مقارنة
العلة التامة للمعلول زمانا غير لازم في صدور كل معلول عن العلة الفاعلية واما مقارنته للعلة الفاعلية يعني
ضرورية عند وجود المعلول فافهم قوله كبعض الشيوخ المعتزلة لعله ابو البركات البغدادي فان الشيخ المقتول
نقل عنه في كتاب المشارع والمطارحات انه قال بكون ذاته تعالى محلا للحوادث ثم شنع عليه بانه مع مخالفة البرهان
القاطع لا يوافق مذهب الاسلاميين ولا الملة اليهودية التي انتقل عنها قوله بعد حصول التسلسل اه
هذه الحاشية مقدم على قوله لعله كبعض الشيوخ
وذلك لان الارادة على هذا التقدير حادثة فلها محدث هو الواجب تعالى بالضرورة فاما بالايجاب فهو مع
استلزامه قدم الارادة والحادث يخالف مذهبهم واما بالاختيار فيلزم الدور او التسلسل واكتفى بالتسلسل
لان الدور ايضا تسلسل لكن في مواد متناهية او لانه كان مذهب هذا البعض والقول بان ارادة الارادة
عين الارادة المتعلقة باحداث الحادث ولهذا جدا فان اختلاف الارادة باختلاف المراد ضروري واما القول
بان الارادة على تقدير الحدوث مستغنية عن المحدث كما ذهب اليه تلامذة ابن الشيخ في المولدات فهو واضح الفساد
بالافساد قوله لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي الخ واما عند الحكماء فقد فرقوا بين الارادة
والاختيار وقالوا ان الشوق المنبعث عن الاعتقاد والوهم او التخيل الشهواني يسمى بالاسم العام وهو الارادة
والمنبعث عن الراي العقلي والتصور المذكور يسمى اختيارا وقد يفرق بينهما بوجه آخر وهو ان الارادة قد تقع
على اشياء غير ممكنة مثل ان الانسان يهوى ان لا يموت والفرقان مقتبسان من كلام المعلم الثاني ابي نصر
الفارابي واذا وصفوا الله تعالى بالارادة ارادوا بها الاختيار قال المعلم الثاني في كتاب التعليقات هذه الموجودات

هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته في غير منافية وكلما كان غير منافٍ وكان مع ذلك
بعلم انه علة فاعلة فهو مراده بانه مناسب له ثم رمز الى ان غاية فعله هي ذاته المقدسة وقال بعده
فقد عرفت ارادة الواجب لذاته وانها علة بعينها هي بعينها غاية ورضاه انتهى وقال شيخ الحكماء
الاسلاميين الشيخ ابو علي في الالهيات من كتاب الشفاء والنجاة وتعليقاته بعد القول بان ما نعقله نحن من صفاته
اما مركب من اضافة وسلب او واحد منها فقط وان عقولنا الحقيقة لا تدرك ذاته فكذا صفاته اذ هي عين
ذاته فاذا قيل انه مريد لم يعن الا كون واجب الوجود مع عقليته اي سلب المادة عنه مبدأ النظام الخير كله
وهو يعقل ذلك فيكون هذا مؤلفا من اضافة وسلب انتهى والحاصل ان الحكماء العظام لم يقيسوا الواجب تعالى
بالممكنات في نحو من الانحاء لا في ذاته ولا في صفاته والمتكلمين مالوا الى الاتحاد صفته تعالى مع صفات الممكنات
في حقيقة التي يفهم منها من هذه الالفاظ كالقدرة والارادة وغيرها فانفتح عليهم باب الاشكالات فبعضهم
رام القول بالزيادة الخارجية وبعضهم بالعينية الخارجية والمغايرة الذهنية وبعضهم قال بكون ذاته محلا
للحوادث وبعضهم باستغناء الممكن عن الموجد وبعضهم باستغناء الحادث عن المحدث الى غير ذلك من المقالات
الواهية والآراء الفاسدة التي يستشم منها رائحة التشبيه والابطال واما الالهيون فقد اعترفوا بعجزهم
عن ادراك الذات المقدس وصفاته وقالوا اذا كان هو من هو فكيف السبيل الى الادراك ونقل
عن افلاطون الالهي انه قال كل صفة اثبت على تلك الذات فمحصلها نفي المقابل لها فاذا قيل انه تعالى عالم
اريد انه تعالى ليس بجاهل واذا قيل انه قادر اريد انه ليس بعاجز وفي كتاب الحكمة [illegible] قال المقتبس من سليمان
ولقمان عليهما السلام قال انه هو هويته فقط وهو العلم المحض والارادة المحضة وهو الجود والعز والقدرة والعدل
والخير والحق لا ان هناك قوى مسماة بهذه الاسماء بل هي هو وهو هذه انتهى ومن تتبع اقوال ارباب
العقول ما لوا الى ما ذكرنا ولولا مخافة الاطناب لاوردنا نبذا من كلامهم الذي فيه شفاء العليل وفي كتاب
الاكبر قال امام الثقلين ابو الحسنين عليه السلام العالم الرباني علي بن ابي طالب عليه سلام الرحمن الى يوم الدين

الى يوم الدين في كتاب نهج البلاغة في خطبة ما محصله ان كمال الدين والاخلاص نفي الصفات عن الذات المقدس
وقال صلى الله عليه في خطبة اخرى واشهد ان من ساواك بشيء من خلقك فقد عدل بك
والعادل بك كافر ولقد شرفت هذه المقالة بالنقل عنه عليه سلام الله المتعال وبذا يكفيك لو تثبتت به فاستقم
ولا تتبع اهواء قوم قد ضلوا عن سواء الطريق والله الموفق للرشاد **قوله** ويمكن الجواب ايضا
ايضا بان الفعل حال الوجود يعني وقت الوجود ليس بواجب بل هو واجب بشرط الوجود فان الضرورة الوقتية
ما يكون للوقت مدخل فيه واما الضرورة بشرط المحمول فهو جار في جميع المحمولات اذا اخذ بشرطها فيقال
زيد موجود بالضرورة بشرط كونه موجودا لا وقت كونه موجودا الا ان يقال وقت تحقق الارادة
مدخل في الضرورة فان له دخلا في الارادة او تعلقها ولا مدخل في الضرورة والامر في الضرورة الوقتية
وبشرط المحمول وتحقيقهما مما يتكفل له علم الميزان **قوله** فيعود السؤال على التقديرين بان يقال ان تحقق
الفعل في ثاني الحال فقد وجب وجوده فلا قدرة عليه وان تحقق الترك فيمتنع عليه فلا قدرة ايضا
ويحتاج الى الجواب السابق وهو ان الوجوب يعقب الى الارادة لا ينافي الامكان مقيسا الى القادر
من حيث هو قادر وفيه **قوله** فلا يتحقق القدرة على المستقبل بحث شريف وهو ان اللازم من الدليل
المذكور عدم القدرة في المستقبل بعد تحقق الاستقبال بالنسبة الى الفاعل فان الفاعل فيه اما ان يكون
مباشرا للفعل فيجب او الترك فيجب فيمتنع الفعل واما القدرة على المستقبل فهي صادقة قبل حضور الوقت
المستقبل اذ القدرة لما كانت عبارة عن التمكن في تلك الحال فيصدق ان ذلك الفاعل متمكن من الترك
بالاطلاق العام واما اذا اخذ زمان الاستقبال ولوحظ حضوره ووجود الفاعل فيه فاحد الطرفين
واجب فيه هو لا ينافي اتصافه بالتمكن في الزمان السابق **قوله** لو لم تحقق قبل الفعل كان تكليفا للكافر
بيان الملازمة ان القدرة على الايمان على هذا التقدير يكون مع الايمان فالايمان قبل تحققه لا يكون
مقدورا وكل ما هو غير مقدور غير مكلف به فالايمان قبل تحققه غير مكلف به **قوله**

قوله والفعل عند الحصول لا يحتاج الى القدرة محصل الدليل ان القدرة تحتاج اليها في تحقق الفعل وكل ما كذا
فهو متحقق قبل الفعل فالقدرة قبل تحقق الفعل اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان الفعل عند الحصول
لا يحتاج الى القدرة وما ذكره في الجواب فهو ناظر الى منع الكبرى مستندا الى احتياج المعلول الى علته بعد الحصول
اقول ان كان المستدل ممن يرى ان علة افتقار الممكن الى العلة المستقلة الامكان فالمعلول لا ينفك قط
عن الاحتياج الى العلة اما الى العلة الموجدة او الى العلة المعدمة فان الامكان الذاتي لا يرتفع عن الممكن
وان كان ممن يرى ان العلة الحدوث والامكان مع الحدوث شرطا او شطرا فهو لا يسلم احتياج المعلول
الى العلة بعد الحصول فان اللازم من مذهبه احتياجه اليها في اصل الحصول فتدبر قوله مع جميع شرائط
التاثير اقول اشار بهذه العبارة الى تفسير القدرة على مذهبي الاشاعرة والمعتزلة فان الاشاعرة
غير جهم بن صفوان الترمذي قالوا بوجود قدرة في العباد غير موثرة في الفعل بل كاسبة بمعنى
ان الفعل الذي يتعلق بارادتنا بايجاده يقع بقدرة الله تعالى النهر الاقوى واما جهم بن صفوان
ومن تبعه فنفوا القدرة عن العباد وقالوا لا فرق بين حركة الماشي والمرتعش في انها غير مقدورة
لنا واما المعتزلة قالوا بوجود قدرة موثرة في العباد وتفصيل الكلام لا يلايم المقام قوله والاولى الخ
اقول لا يخفى على من له ادنى فطنة ان ما جعله اولى لا يخلو عن شناعة لان البحث عن القدرة من حيث انها
تتقدم على الفعل او تكون معه لا يلايم الالهيات بل قد مر في باب الكيفيات النفسانية من الاعراض
معنى القدرة والاشارة الى النزاع بقوله وتقدم الفعل لتكليف الكافر فقوله فهذا رد على الاشاعرة
في قولهم ان الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده يابى عنه المقام كما هو الظاهر على كل احد اذا الرد على الاشاعرة
في مسئلة القدرة لا يلايم الالهيات سيما بحث اثبات قدرة الواجب واختياره اذ لا نزاع لهم في
تقدم قدرة الواجب على الفعل كما يظهر من تحرير محل النزاع قوله المصنف نور الله مرقده
وذلك لان انتفاء الفعل نقيض الفعل وفعل الضد فرد من افراد الفعل المطلق فليس انتفاء الفعل

المقدور

فليس انتفاء الفعل فعل الضد بل مباينة للمباينة بين نقيض العام وعين الخاص قوله بمعنى الاستتباع الخ
اشارة الى رد الدليل الثاني ومحصله ان قولهم العدم لا يصلح اثرا للموثر لكونه نفيا محضا ان اريد
بالاثر الموجود المترتب على موجود اخر فغاية ما لزم من الدليل ان العدم ليس اثرا موجودا ولا يلزم منه
نفي كونه اثرا وان اريد به الاثر الاستتباعي بمعنى الترتب المصحح للفاء كما في قولنا وجد فوجد وعدم
فعدم فلا نسلم ان العدم ليس اثرا بهذا المعنى لصدق قولنا لم يشا فلم يفعل وجه ان عدم الفعل لم
يترتب على المحرومي المستقل بل ترتب على عدم مشية والموثر بالمشية اذا لم يشا فليس بموثر
فتدبر قوله كما يعلم من التامل في ادلتهم فان عمدة ما تشبث به المعتزلة انه لو صدر فعل العبد عن الله تعالى لزم
مفاسد منها رفع الثواب والعقاب عن المومن والكافر ومنها جواز اشتقاق اسم الفاعل منه والتصافه بها كالمتحرك والماشي
ومنها مخالفة نص القرآن فان ان نسب افعال العباد اليهم في اكثر من ان تحصى والتجوز خلاف الاصل الى غير ذلك من الادلة
الكثيرة المبنية اكثرها على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ولا يخفى ان ما يفيده عدم صدور الافعال عنه تعالى وعدم ارادته لها
ايا لها فان ترتب المراد على الارادة في القديم ضروري لا عدم امكان تعلق قدرته بها كيف وعموم العلم والقدرة مما اتفق
المعتزلة الى القول بثبوت المعدومات قوله انما الفرق فرضها من الاشعرية ثم اقول الاشعرية لما اعتقدوا ان المعدوم
نفي محض لا امتياز بين افراده فلا يتوجه عليهم المنع المستند باقتضاء خصوصية بعض المعدومات الامتناع تعلق القدرة
به فالفرق بين المذهبين بين قوله باعتبار كونه فاعلا اقول تعميم الحكم الكلي ما لا يقول به اكثر النظامية
من المعتزلة فان من الخالفين في عموم قدرة الواجب في ابراهيم النظام ومتبعوه فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على القبيح
ومنهم ابو القاسم البلخي ومتابعوه فانهم قالوا لا يقدر على مثل مقدور العبد ومنهم الجبائية فانهم قالوا لا يقدر على
عين فعل العبد اللهم الا ان يقال مراده من القدرة المنفية المستقلة على ما يظهر من بعض ادلتهم وفي كلاما في هذا
ما ذكره المحشي قوله بل عن تعلق الارادة ثم فان القدرة المستقلة لما لم يكن عامة عند المعتزلة واستقلال
القدرة انما يكون بالارادة فهم نفوا تعلق ارادة الواجب ببعض الممكنات حقيقة قوله امكان الصدور

قال الشيخ ذهب الاستدلال المنهي ... بعموم قدرة البارى ... اى الاستدلال على عموم قدرة البارى ... الاشاعرة الذين ... ان الاشعرية ... بالكسر ... مباحث المعدومات ... وفيه نظر ... عن القدرة ... الذات ... الذات ... القدرة ... وان ... الصحيح ان قال ... الى الاثبات ... القائل زيادة القدرة على الذات ... ازيد على مذهب الحكماء والمعتزلة لا زيادة في ... اتفاقا ... صح



عن الواجب والممكن الموصوف بتلك الصفة هو مطلق الممكنات على رأي الحكماء والاشاعرة وغير القبائح على رأي
البعض وغير مقدور العبد على رأي البعض الآخر وغير مثل مقدور العبد على رأي آخرين كما سيشير اليه **قوله**
ولا ينافي ذلك [illegible] اعلم ان الحكماء في عموم قدرة الواجب تعالى فرق متعددة الاول جميع الحكماء القدماء
قالوا انه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثنان والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط الثانية
المنجمون والصابئة قالوا الكواكب هي المؤثرات الثالثة الثنوية ومنهم المجوس قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر الرابع
النظامية قالوا انه تعالى لا يقدر على القبائح اي الشر الخامس البلخية قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد السادس الجبائية قالوا لا يقدر
على عين فعل العبد وادلتهم مع الاجوبة عنها مذكورة في المطولات **قوله** ان القسم الثاني الذي ليس فيه شر [illegible]
اقول مسئلة ايجاد الشر لما كانت من اهم المطالب الحكمية فلا بأس بايراد ما يتعلق بها فاقول لا يصفو الصواب فيها [illegible]
الا بعد استبانة ان العالم واقع على النظام الاعلى [illegible] وقد بينه الحكماء في كتبهم سيما الشيخ [illegible]
في كتبهما وانا اورد مقدارا من المقالات المنقولة عن المعلم الاول ارسطاطاليس العظيم قال لما اقتضت الحكمة الالهية نظام العالم
على احسن احكام واتقان لا لارادة وقصد لامر [illegible] ان [illegible] اشرف [illegible] العقل [illegible] الوجود [illegible]
فيض [illegible] الموجودات كاللوازم واللواحق [illegible]
الى [illegible] اسباب [illegible]
دون [illegible] المطر الذي [illegible] [illegible]
[illegible] العالم لا يقتضي الحكمة [illegible] الواحد [illegible] فقدان المطر [illegible]
[illegible] النظام الكلي [illegible] في القدرة [illegible]
[illegible] التشويهات [illegible] الابدان [illegible]
الى [illegible]
[illegible] بهذا المقدم المعتبر لاولي الالباب والمرجو [illegible] **قوله**

قوله ويشتمل على حكم ومصالح [illegible] القياس هكذا واجب الوجود فاعل مشتمل افعاله على حكم ومصالح وكل فاعل كذلك
فهو عالم بافعاله فواجب الوجود عالم بافعاله والمقدمتان بينتان ثم نجعل هذه النتيجة صغرى فنقول واجب الوجود
فاعل عالم بافعاله وكل فاعل كذلك فهو عالم بذاته فواجب الوجود عالم بذاته والكبرى بينة **قوله**
وعلى التحقيق كونه غير محتاج [illegible] اللول مشهور الا انه المشهور في كتب الحكماء قالوا الموجود ما لا يكون مركبا من الهيولى
والصورة ولا حالا في الهيولى مطلقا سواء كان بواسطة كالاعراض او لا بواسطة كالصورة الجسمية
والاعراض التي للهيولى [illegible] ان وجدت والامر غير جسم [illegible] والثالث تحقيقا
لانه ذوق المتألهين المحققين قالوا المبادر من لفظ الموجود ان كان ما قام به الوجود لكن المتبع البرهان [illegible]
على ان ما قام به الوجود اما ان يكون قياما حقيقيا شبيها بقيام الاعراض بمحالها او قياما مجازيا هو عدم
القيام بالغير واهل الذوق منهم قالوا الوجود الحقيقي تعالى قائم بذاته منزه عن ارتباط بغيره وما سواه من الموجودات
له ارتباط بجنابه المقدس [illegible] بذلك الارتباط [illegible] موجود فاذا قيل لغير الوجود الحقيقي موجود اريد
انه مرتبط به كما يقال [illegible] للمنسوب الى الحديد والسيف فالوجود عندهم غير المرتبط بالغير سواء كان
[illegible] او علة او غيرهما [illegible] ما لا يليق بالمقام **قوله** وفي هذا الدليل [illegible] الوجود على
هذا التقرير [illegible] الوجود الحقيقي مجرد عن الارتباط بالغير علة كان الغير او معلولا [illegible] الواجب تعالى
بحث الوجود [illegible] الوجود فهو [illegible] الارتباط بالغير فهو [illegible] بذاته [illegible] الوجود الظهور
وما سواه موجود بالارتباط بجنابه وهو [illegible] الموجود [illegible] فلم يلبس لما سواه
من الوجود الا اسمه وقد [illegible] المطلب الدقيق وان كان خارجا عن [illegible] التعليم
لكن [illegible] **قوله** بعد صحة [illegible] كان [illegible]
لا يستلزم علم العلة [illegible] الا لاستناد [illegible] الاحكام الدالين على علمه بذاته [illegible] علمه بجميع الاشياء
[illegible] **قوله** لكن فيه [illegible] من المتبادر [illegible] المتبادر [illegible] موضوع [illegible]

وذلك لان المتبادر [illegible] عبارة [illegible]
[illegible] الدليل [illegible] الدليل [illegible]
[illegible]

فاذا قيل الدليل الاخر عام كان معناه عمومية الدليل لا عمومية العلم تحملا على عمومية العلم مرفوع عن المتبادر وبناه

على ان عموم الدليل يستلزم عموم المدلول **قوله** لكون الفاعل اشرف لا يخفى ان المقدمة القائلة بان الفاعل اشرف

من المعلول ليست من الاوليات بل الامر محتمليات او المشهورات او المظنونات او ما يشبهها فلا يكون مادة للقياس

البرهاني **قوله** وكان فياض العلوم فان محاكاة النفوس للاشياء انما هو عند افطرتها خالية عن الصور الادراكية

العلمية قابلة لها نخرج بالقوة عاملة ويخرج دونها انها الفعلية لبل العالم بالفعل وهو المبدع واما عن الفرق

في ان مخرج الشي من القوة الى الفعلية في صفة يجب ان يكون بالفعل فيها لكن صاحب المحاكات قال منها مجاهر

يشعان ببعض العلوم بخلاف عن الملون فانه يمكن ان يوجد الالوان **قوله** وظني انه اقوى بعيد النظر

عن مظنون الصحة فان المنكرين النافين لعلم الواجب تعالى بذاته وبغيره الدهرية قالوا الاعلم عن ذاته لان

العلم بالصور فيلزم التكثر في الذات ومنهم من قال لا يعلم لان العلم اضافة مستدعية للاثنينية ولا يخفى ان العليم

بظاهره ينفي العلم مطلقا واما ما سماه اجماليا وتفصيليا نقل المحقق الدواني ان الشيخ المقتول شهاب الدين

السهروردي ما نقله عن الدهرية هو المذكور في شرح رسالة العلم للمحقق والمطالب العالية للرازي و

شرح المواقف والمقاصد وغيرها وستطلع البر بزيادة نعم الامام الرازي في الاربعين بعد ما نقل الاستدلال

بعلم الله تعالى على كون العباد مجبورين في افعالهم قال ولو ان جميع العقلاء اتفقوا لم يقدروا على ان يوردوا

على هذا حرفا الا ان يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وجودها فهو هذا الرجح

فلعله مذهب هشام بن الحكم قبل الاسلام والظاهر انه تخليق فتدبر **قوله** وقع لا يرد ما اورده عليه اي من ان

الاختلاف الكذب بالافراد

التصديق بالادلة السمعية يتوقف على التصديق بارسال الرسل وهو على كون المرسل عالما فتدبر **قوله**

لذا او بالمحذور اللازم اي ان ارادوا في مقام منع التوقف بالخطور المنفي الخطور التفصيلي فهو غير صحيح لانه

ان العلم بصدق الرسول بعد مشاهدة المعجزة ضروري لكل عاقل من دون توقف على كون مرسله عالما بالتفصيل

فيجوز ان يكون الالتفات به اي بصفة علم المرسل تفصيلا اي انه عالم لجميع الاشياء الكلية والجزئية والعقلية

والعقلية بخارجية مستفاد من الشرع مثل قوله تعالى انه بكل شيء عليم وقطيره فلا دور لان صحة الادلة السمعية

متوقفة على العلم بصدق الشارع المستفاد من مشاهدة المعجزة فيجوز ان يكون تفصيل علم المرسل حاصلا بالاستفادة

من الشرع اذ لا يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم بكون مرسله عالما بالتفصيل فهذا بيان لمراد المصنف رحمه الله

في مقام المنع وفي بعض النسخ بها بضم الشين فيكون راجعا الى العلم والقدرة فتدبر فانه لا يخلو عن دقة

قوله فيه من الايراد اثر تركه لمحل الحاشي في الشرح والظاهر ان بهذا مكابرة لا لانه اشارة لا الى عدم اخطار كون المرسل

عالما بالمبادي وهو تعسف ظاهر اذ لا بلاية قوله نعم يتجه ذلك في صفة الكلام بل الظاهر ان هذا اشارة الى توهم الدور

والمغايران توهم الدور في اثبات علم فهم بالكتاب والسنة مكابرة نعم يتوجه الدور لذا اريد اثبات صفة الكلام

بالادلة السمعية فلذلك ترى المتكلمين يستدلون بكلامه تعالى تارة بالعقل واخرى بالتواتر عن الانبياء عليهم السلام

لا بالحديث والقران ثم ان قوله وقد تمسك لا قوله نعم يتجه ذلك في صفة الكلام كلام شارح المقاصد بالكلام

فليرجع اليه وليحمل على المعنى المناسب **قوله** حاصل كلامهم تم قد صرح بهذا الحاصل الشيخ في الكلمة الالهيات

من كتاب الشفاء قال وقد عرفت ان السبب الذي لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده انتهى وليعلم

ان العلاقة بالمادة ليست هي العلاقة المطلقة بل المخصوصة هي علاقة حلول فيها اما بلا واسطة كالصورة الجسمية او

او بواسطة كالاعراض الحالة فيها بتوسط الصورة فخرج فلا يرد الاشكال بالنفوس الفلكية والانسانية المتعلقة

بالابدان فان تعلقها هو التعلق التدبيري **قوله** ولما كان وجود المحسوس اي الحقيقة مشروطا بحصول الوضع والمحاذاة

وجود المحسوس من حيث هو محسوس والمعقول من حيث هو معقول وجوده لمدركه اي للحاسة والعاقل وذلك لان

المحسوسية والمعقولية امران اضافيان فالمحسوس ما يثبت له الوجود الحسي اذا كان حاصلا للحس وكذا

المعقول وما وجوده للعقل لا من بعد الحيثية فانما هو بحسب الفاعل الموجود وقوله وكان وجوده لمدركه في الحسي

والمعقولية كالعكس المستقيم لهذه القضية **قوله** لم يصح ان يكون الجنس وجوده كما قال الامام الرازي في شرح الاشارات

كل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقة حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون عاقلا لذاته بل يصير معقولا لغيره بحصول في محل كل الغير

ما وجوده لغيره

هو الانتزاع ورده المحقق الطوسي قدس سره القدوسي بان الجسم يحل في محل ليس عاقلا له لانه والصورة المعقولة تحل
وليست محتاجة لا محل يحل بها القصير معقولة ثم قال ولما كان الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بذاته تجرده
فانهم عنى الوجود للعين والذات قوله يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه اى وجوده الشخصي المفسر عندهم بنحو
الوجود الخارجي قالوا وجود الموجود العيني ادراكه لذاته ولذلك جعلوا العلم مشتركا لفظيا وقالوا هو في المجرد
عينه وفي غيره غيره كما اشار اليه المعلم الثاني في بعض رسائله والمحقق الطوسي في رسالة العلم وايضا فانهم لما قالوا
الوضع لا يكون الا للجسم او المرتبط به وكان مجردا عاقلا ولا شك ان الموجودات مختلفة الماهيات يلزمهم القول
بالاشتراك اللفظي وقد قسم بعض الاكابر في بعض رسائله الوجود للا عالم وجاهل وقسم الادراك وجدانا تجردا او التفاتا
هو الفاضل الدبير الكاتبي رحمه الله
سبيل ما ذكرنا قوله المستغني عن الماهية هو الوجود الواجب تعالى فان كل ما سواه معلول وكل معلول زوج تركيبي
ماهية وهذا مبني على مذاهم ماهية تعالى انيته وقوله واضعف الموجودات ما حقيقته القوة فيه اشعار بان
ماهية الهيولى القوة الجوهرية ثم ان الموجودات الخارجية من البسائط والمركبات في طرفي سلسلة مبدأها الفعل من جميع
الجهات وهو الباري تعالى ومنتهاها القوة بالذات من جميع الجهات وهو الهيولى وما قرب من المبدأ
ففعليته اغلب بقدر قربه وما قرب من المنتهى فقوته اغلب كذلك فافهم قوله اعتراض الاشراقيين
ذكر هذا الاعتراض الشيخ المقتول في كتابه المسمى بحكمة الاشراق بهذه العبارة ولو كان كون الشيء غير غائب
تجرده عن الهيولى البرازخ كما هو مذهب المشائين لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست
لغيرها لانها مجردة عن هيولى اخرى ولا تغيب عن نفسها ثم بعد الاستفسار عن معنى عدم الغيبة كما نقله
المحشي قال فلا تشعر حينئذ نفسا انها باطنه من الهيولى بما ان الجوهرية بها هو سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به
فلما ادركت ذاتها لهذا التجرد عن المواد ما ادركت الصورة التي فيها انتهى وكتابه المسمى بالتلويحات
فقد سلك مسلك التجرد ولطيفة الكلام تحكي فيها رؤية المعلم الاول في المنام واستفسار
عن مسئلة العلم وجوابه عنها فليرجع اليه قوله عالمة لجواز ان اراد بالعالمية العالمية بالفعل فالقضية

قوله والا لكان هذا هو الدليل على ان كل عاقل مجرد وتقريره لو لا الامور المجردة عن المادة فهو
وليس على ان كل مجرد عاقل وقوله فكل ما هو محجوب عن ذاته لمقارنة المادة كالعكس النقيض للقضية
الثانية فان ما لا يدرك ذاته يرادف المحجوب عنه ذاته فصده

فالقضية جزئية وان اراد العالمية بالقوة فهي كلية واما الحصار منشأ العالمية في التجرد فهو لا ينحصر
او لعل المنشأ التجرد المخصوص اعني التجرد ذاتا والانتقار فعلا او الحدوث مع التجرد او غير ذلك الا ان يعتبر
ان المقدمة القائلة بان منشأ العالمية التجرد حدسية وح لا يكون القياس برهانيا لليقين بالحكم الاكثرية
قوله كمال مطلق اي غير مقيد بزمان او حال او وصف مقابليته وقوله للموجود من حيث هو موجود
اي الموجود مطلقا واجبا كان او ممكنا كما هو مفاد الحيثية الاطلاقية وانت خبير بان دعوى كمالية
العلم لجميع الموجودات في موضع المنع فان الحكماء صرحوا بان العلم بالجزئيات نقص للواجب تعالى وسيجيء في
العبارة المنقولة عن الشفا قوله وغفل عن اندفاع النظر الاول الخ اقول يرد عليه بعد تسليم اندفاع
هذا النظر وان حقيقة العلم ما ذكره ان الاستدلال بان الله تعالى عالم بذاته بان العلم حضور المعلوم عند
العالم شبيه الاستدلالات التي تتضمن المصادرة فان الصغرى انما تتضح اذا ثبت هناك عالم ومعلوم
وهو الآن بصدده قوله تحدسيا منشأ ذلك لا يخفى ان المقدمة الحدسية لا تليق بالحكم الاكثرية
فان صاحب البرهان يسمى حكيما والحدسيات لا يكون جزء البرهان قوله في اعلى مراتب التجرد فان للتجرد
مراتب متعددة مع جعل مرتبتها اعلاها من سائر المراتب فان التجرد في مقابلة المادية اما عقلية
هي الامكان او خارجية هي الهيولى فالتجرد اما ان يتجرد عن المادة الخارجية ذاتا فقط وهي الادنى من مراتب
التجرد او ذاتا وفعلا وهي ثانيتها او فيهما مع التجرد عن المادة العقلية وهو الواجب المقدس فهو في اعلى
مراتب التجرد واما الهيولى فهي غير مستقلة الوجود فلا يرد انها مجردة ذاتا وفعلا عن المادة فيكون عقلا
على انا نقول المجرد فعلا عن المادة معناه فاعلا لا يحتاج في فعله الى المادة والهيولى ليست فاعلة
لانها بسيطة قابلة فقط فتذكر قوله بان الفاعل العالم الخ المراد بالفاعل العالم بذاته العالم
المخصوص اعني العالم الذي كان علة لغيره ومع هذا علم ذاته بالكنه فلا يرد ان الحكم بان العالم بالذات
عالم بما صدر عنه غير صحيح فكيف يدعى صحة الاولى اذ الحكماء كالشيخين المفسر والمعلم الثاني يتداولون

وقد سمعت ان المادة

يستدلون بمغايرة النفس الاعضاء والاشباح بان الانسان قد يغفل عن اعضائه وعن كل شيء سوى ذاته
ثم العالم بالفعل عالم بالذات بالضرورة قوله احدهما كمالي اجمالي الخ اقول قد يفسر العلم الاجمالي
بالعلم ببعض اجزاء المعلوم دون بعض والتفصيلي بجميع الاجزاء وقد يفسر بالعلم بالشيء بدون العلم باجزائه
والتفصيلي بالعلم بها وهذان التفسيران مردودان بعد تمهيد مقدمة هي ان المعلوم بالعلم الاجمالي
والتفصيلي واحد بالذات والحقيقة والا فلا يكون الاجمالي بالشيء علما اجماليا به بل هو معلوم آخر
ان الاجمال في مقابلة التفصيل ويقبل اليه اما الاول فلان المعلوم المجمل بعض الاجزاء والمفصل جميع الاجزاء
فلا يكون المعلوم بالعلمين واحدا واما الثاني فظاهر مما ذكر والذي يستقر عليه الاصطلاح ان العلم الاجمالي
ليس هو العلم بالاجزاء لكن العلم بالامتياز الحاصل في الاجزاء والالتفات الى كل واحد من الاجزاء او غير حاصل فيه
بخلاف التفصيلي والعلم بالامتياز والالتفات من صفات المعلوم في العلمين لا من المعلوم حتى يرد عليه
ما ورد على التفسيرين اذا عرفت هذا فاعلم ان بعض اعاظم فضلاء زماننا رد على هذا المذهب بان
المعلوم بالعلم الاجمالي ايضا غير متناه كالمعلوم بالعلم التفصيلي والا لم يكن الاجمالي اجماليا مع ان
برهان التطبيق يبطل وجود الغير المتناهي بالفعل وبان العلم الاجمالي بالشيء يستلزم جهلا بالامتياز
او الالتفات الحاصلين في التفصيلي و[illegible] في حقه تعالى تعالى شأنه عن شائبة النقص وبانه
يستلزم مغايرة علمه تعالى قبل الايجاد وعلمه تعالى بعد الايجاد مع ان المتواتر عن اهل بيت العصمة
خلافه وبانه تعالى اخبرنا بوجود القيامة وحركات اهل الجنة والنار ومكالماتهم واخبر الانبياء
الى يقين بوجود محمد صلى الله عليه وآله وغيره وسائر الخصوصيات التي لا يمكن انكارها ولا يمكن ذلك
الا مع الاعتراف بتحقق العلم التفصيلي قبل الايجاد ولغير ذلك مما سد المرتبة عليه فليرجع
الى كتبه قوله وليعلم ان الواجب الجواد علينا اقول تشكل الخفاء علمه تعالى في الاجمال المفسر بهذا
التفسير والتفصيل المفسر بغير المعلول الخارج بعلمه تعالى بالقضايا الصادقة النفس الامرية

بالعلم

النفس الامرية كقولنا الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة الى غير ذلك وقوله
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية واذا نقص من المساوي مساو يبقى متساو والزوج ضعف الفرد
فرد مع الزوج زوج وبالجملة فكلام العلم الاجمالي والتفصيلي لو صح فانما يصح فيما له وجود عيني وآثاره غيره
فلا يفيد قوله لا اري ما نقل عنه سابقا فقد حكم بان صور تلك المعقولات عنده على وجه بسيط وان كانت
متكثرة في انفسها وحكم سابقا في مقام الفرق بين معقول البسيط ومعقول البسيط للواجب
بان معقول البسيط عين ذاته تعالى فيكون الصور العقلية عين ذاته تعالى قوله وهو اختيار ارسطو المعلم
قال تعالى لمعلم ان القول الذي لا مرد له هو ان المبدع موجود ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع
ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط فليس يقال في جهة وجهة حتى يكون هو
وصورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذو صورة والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين ثم قال
لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث من كل صورة موجودة في العالم
على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم
العقلي والحسي الا وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه فما يتصور العامة في ذاته تعالى ان فيها
الصور يعني صور المعلومات فهي مبدعة ومن العجائب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء وكذا نقله
الشهرستاني في كتاب الملل والنحل نقلا عن آراء المتألهين قوله واختاره في الاشارات الخ
اقول هذه المسألة لما كانت من الغوامض التي لا سبيل الى العلم بتحقيقها بسهولة اطنبوا القول
فيها وبين لتحقيقها بحجب الدقة والغموض مستورة واما ما نسبه المحشي الى صاحب الشفاء انه متحير فيه
بين المذهبين فهو غير ظاهر بل البين في عبارته ما يدل على تحقق الصور خارج ذاته نعم وقع
في عبارته نفي الظرفية للصور في الهيات الشفاء واما الاضافة اليها اي الى الصور اضافة
المبدا التي تكون عنه لا فيه انتهى لكن له عبارات صريحة في العلم الحصولي فيكون العالم الربوبي

فيكون العالم الربوبي بالوجود الحاصل للممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة له لا من حيث
انها وجود في الاعيان ثم بعد ذلك بشي لا تشكك في ان الصور هل هي موجودة في ذات الاول كاللوازم
التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع
الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت في ايهما
كان ثم قال فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته
عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة
لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه
قبل هذا المحال فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تبالي بان
تكون ذاته ماخوذة مع اضافة ممكنة الوجود ولا يخفى ان محصل الجواب اختيار كون الصور لواحق
ذاته فتكون موجودات في ذاته تعالى كاللوح الى في صور الشك ثم قال في مقام الفرق بين علمنا و
علمه تعالى ان الصور التي تحدث فينا غير كافية في وجود ما هي صورة له الا ان المعقول عندنا
بعينه القدرة لكن ليس كذلك بخلاف الواجب فان ارادته ليست مغايرة الذات لعلمه فحصله
ان الصورة التي فيه كافية في وجود ذي الصورة ثم قال في الفصل الذي لبيان ان المعلول
الاول واحد وانه عقل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة ولعدد الاشارة
لا البرهان قال فبين ان اول الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة
لا في مادة لا غير ذلك من مواضع الشفاء وكلامه في النجاة مثل ما نقلنا عنه من الشفاء ولا يخفى ان القول
بكون الصادر الاول واحدا وعقلا ينفي القول بان اول ما صدر عنه الصور العلمية واما ما نسب
الى الشيخ انه اختار في الاشارات المذهب الاول فهو حق فان عبارته في الاشارات صريحة
في العلم الحصولي قال في الاشارات تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فله ذات موجودة

موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء ثم بعد الاشارة لا لان الصور العقلية قد يستفاد
من خارج وقد يستفاد الخارج منها ثم قال وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته ثم قال فيها
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت
ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة وقال في الجواب
الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات وكثرة اللوازم لا تثلم الوحدة انتهى وقال لبعض
ان رجحان ولا خفاء في ان تكثر اللوازم في ذات الواجب قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا
ومصدرا للاكثر من واحد بان الواجب ليس واحدا من جميع الوجوه وانه محل الممكنات وكل ذلك
مخالف لمذهبهم وهذه الشبهات انما ترد لو كان علم الحق العلم حصول صورة المعلوم في العالم
ثم كلامه في التعليقات مضطرب غاية الاضطراب وفي كثير من المواضع فيها تراه ينفي حصول الصور
فيه تعالى قال اذا قيل للاول تعالى عقل قيل على معنى انه يعقل الاشياء بعللها واسبابها حاصرة
منها من ذاته بان يكون صدورها عنه اذ له اليها اضافة المبدأ لا بان تكون تلك الصور فيه
حتى يكون صور الاشياء التي يعقلها متصورة في ذاته وكانها اجزاء ذاته بل تفيض عنه صورها
معقولة انتهى واشباه هذا كثيرة ثم تعرض بعض الاكابر للجمع بين القولين بالعلم الحصولي ونفي القول
بالظرفية وتحقيق القول فيه مما لا يليق بالمقام ثم اعلم ان محل مذهب الشيخ الرئيس على الاول انما
ينبغي اذا حمل الصدور الواقع في عباراتهم على التجوز لا المعنى المتبادر الذي هو الايجاد والتعيين
والا كان القول به قولا بالمثل الافلاطونية واما اعتراضات ابن ربع على الشيخ فمضمحلة بادنى
التفات اذا تاملت كون الصور العلمية في العاقل الاول عين الوجه العقلي الذي هو
مناط الاشكالات فتدبر قوله صاحب الهداية وبهمنيار اقول عبارات بهمنيار في الالهيات
من كتاب التحصيل صريحة في تقرير الصور في ذات المبدع الحق لا كتقرير العرض في الموضوع

حيث نفى الاتصاف والانفعال عن الذات المقدس فان اتصاف الموضوع بالعرض الموجود القايم به
وانفعاله مما يكاد يشهد به الفطرة السليمة واما قوله واللوازم التي هي معقولات وان كانت اعراضا
موجودة فيه لكنه فلم يرد بالعرض العرض الحقيقي اعني الموجود في العين القايم بموجود آخر قياما باعتبار
بقرينة سلب خواص العرض عن المعقولات بل هو ضرب من التمثيل المعين على التفهيم ونظيره ما نقله
عن الشيخ انه قال واذا كانت تعلم ان ما يعقل فله ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء
فقوله تقرر شيء في شيء منصوب بنزع اداة التشبيه والمعنى كتقرر العرض في الموضوع واما صاحب الهداية
فقد مال الى مذهب الشيخ فانه قال في الالهيات من كتاب الهداية بعد ما قرر البرهان على انه تعالى عالم فان قيل
لو كان الباري تعالى عالما بالشيء لكان فاعلا لتلك الصور وقابلا لها وهو محال لان القابل هو الذي
يستعد والفاعل الذي يفعل الشيء هو الاول فيلزم التركيب قلنا لم لا يجوز ان يكون الشيء
الواحد مستعدا لشيء التصوري ومفيدا له وهذا لان معنى كونه مستعدا للشيء انه لا يمتنع لذاته ان يتصوره
ومعنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية على ذلك التصور فلم قلتم انهما متنافيان انتهى ولا يخفى ان
يحصل الجواب منع التنافي بين تقرر الصور في الذات وكون الذات فاعلا لها ولو منع الفعل
والقبول مستندا بانهما من خواص الاعراض العينية على حدة وما فعله الشيخ الرئيس وبهمنيار لكان
صوابا فان المتكلم لم يدع التنافي بل ادعى التركيب في ذات العالم بناء على مقدمة مسلمة بين الحكماء
وهي ان الواحد الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد والمدعي احتمالا ثم ان شارح الهداية بعد ما قسم العلم
الى الحصولي والحضوري حقق في الظاهر انه ذهب الى ان علمه تعالى بالارتسام واكثرهم ذهبوا الى انه حضوري
انتهى قوله على الايجاد الا بالاشارة هي قوله واستناد كل شيء اليه فانه اشارة الى ان العلم
بالعلة في مرتبة ذات العلة عين ذات العلة وعين العلم بالمعلول بل عين المعلول فيها فتدبر
قوله فلا بناء ما نسب الى المص وذلك لان الشارح بنى تقرير الاشكال على ان العلم اضافة او ذات

تدبر فيه فيظهر لك انه هذا هو

او صفة م

كون العلم نسبة م

او ذات اضافة ومنع في الجواب اضافة وسلم كونه صفة حقيقية ذات نسبة وبعد تسليم كون العلم نسبة
منع اقتضاء النسبة التغاير الحقيقي وقال التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة وجعل قول المص
والتغاير بالاعتبار اشارة الى هذا وهو الاليق بمذهب المص على ما نقل عنه ثم هو مناسب لمذهب
الاشاعرة واهل الاعتزال فتدبر قوله الا نسب اي الاليق كذا قول ما جعله الا نسب فهو غير مناسب
بل الظاهر بطلانه وذلك لان طريقة المص في هذا الكتاب انه بعد الاستدلال على المطالب يشير الى اجوبة
شبه المخالفين كما هو بين للمتتبع ولما استدل على علمه تعالى بالتجرد وغيره بالاستناد على ما هو طريقة
الحكماء اشار الى اجوبة شبه المخالفين فمنهم من نفى علمه تعالى بذاته محتجا باستدعائه العلم التغاير ورده المص
بقوله والتغاير اعتباري ومنهم من نفى علمه بغيره محتجا باستدعائه مقارنة الصور ورده بقوله
ولا يستدعي العلم صورا الخ قال المحقق طيب رمسه في شرح رسالة العلم نفى قوم من القدماء العلم
من الله تعالى اصلا ثم منهم من علل بانه لو علم ذاته لان غيرهما من الصور لا يجوز ان يقارنها ولا يمكن التعقل
الا بمقارنة الصور انتهى وقال الامام الرازي في المطالب العالية ومن الدهرية من زعم انه تعالى
لا يعلم ذاته لان العلم امر اضافي فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة الى ذاته وهو محال ومنهم من سلم
كونه عالما بذاته وزعم كونه غير عالم بغيره لان العلم صورة مساوية للمعلوم او اضافة مخصوصة
بين العالم والمعلوم فلو علم الله تعالى الحقايق لحصلت تلك الصور او تلك الاضافات في ذاته فيحصل
الكثرة في ذاته انتهى وفي شرح المواقف والمقاصد مثل ما نقلنا وما حمل عبارة المص على ما حمله المحشي
عليه وجعله انسب فمع مخالفته للمشهور المنقول عنه وعن غيره يجعلها اشارة الى رد قول المخالف في نحو
علمه تعالى بغير ذاته وشبهة المخالف في اصل علمه بغيره مع الجواب عنها تبقى غير مذكورة وفيه كثيرا اخلال
بنظم الكلام فافهم قوله ان شرط الادراك الخ ان شرط الادراك اما الحصول او الحضور عنده
او الحصول منه بمعنى الصدور لا حصول الشيء عند المدرك فقط بان يحصر شرط الادراك فيه بل اي

كون مع

الصريح م

بل اي من الحصول الحصول لا تحقق تحقق الادراك و اما قوله كما في ادراك النفس الالات الصور الخيالية اشار

ودليل لعدم انحصار الادراك في حصول نفسه فانها مدركة لها وليست بحاصلة فيها بل حاضرة عندها

وفيه بحث اذ الصور الحسية والخيالية مشاهدة للنفس وليست بمدركة لها وكم من الفرق بين المشاهدة والادراك

يظهر لمن تتبع كتب الشيخين فتدبر قوله قيل عليه الخ قائله العلامة الدواني في شرح العقائد العضدية

قوله لقائل ان يقول الخ هذا نقض اجمالي السابق عليه منع مستند لسند هو قوله اذ العلم بالشيء نقيضه الخ

واعترض على المنع بانه خارج عن قانون التوجيه فان المصنف موجه فكيف يقبل المنع وهو غير موجه فتدبر

قوله من حيث هو حصول له من حيث الخ نسخ الكتاب مختلفة ففي بعضها الا من حيث هو حصول له من حيث هو

منشأ الحضور عنده بزيادة كلمة الا وفي بعضها باسقاطها فعلى الاول كلمة الا للاضراب وعلى الثاني اما للاضراب

او للترقي قوله ثم لما كانت الجواب الخ واعترض عليه بان علمه تعالى بغير ذاته المقدس يتوقف على ذلك التقدير

على وجود العقل والمصنف قدس سره متوقف فيه مع الجزم بعلمه تعالى بغير ذاته فانه في التجريد اما العقل فلا دليل

على امتناعه وادلة وجوده مدخولة وبان المصنف في شرح رسالة العلم بعد نقل الاحتمالات في العلم بالصور

بانها اما في ذاته تعالى فيلزم التكثر والانفعال او قائمة بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية او قائمة

بغير المبدأ تعالى هو بطل والاحتمالات يكون زيد عالما بصورة تقوم في ذهن عمرو فتأمل قوله

الكلية والجزئية على ما عليه الجمهور حاصلة بغيرها اه اقول حصول الصور المادية المعلولة للواجب تعالى من حيث هي

مادية اي ذات مادة اما بالذات كصور اشخاص الاجسام من حيث هي اشخاص واما بالعرض

كهذا البياض القائم بهذا الجسم من حيث هو كذا وبالجملة حصول الصور المادية من حيث هي ذات ابعاد

شخصية مطلقا اما بالذات او بالعرض في ذات المعلول الاول الخ ذلك لا يعزب عنه بل امتناع

الا ان يقال بحصول الصور الكلية كما قاله الحكماء في الواجب تعالى وكلامه مصرح بخلافه قوله

وفيه تكلف الخ وجهه ان بديهة العقل حاكمة بمغايرة المقدم على المعلول للعلة فان التقدم من الاضافات

من الاضافات المتقررة الاتي بين الاثنين وايضا هو كما مطلقا بل هو علم بذاته ولا شك في ان العلم

وان لم يكن اضافة او ذات اضافة فيجعل على ما مال اليه المتكلمون لكنه يلزمه الاضافة والاضافة لازمة انما يتحقق

اذا تحقق طرفاها فيكون الذات متقدما على العلم بالذات فلا يصح ان يكون هو من حيث هو علم متقدما عليه من حيث

هو من حيث هو معلول قوله مع كونه اولى وجه الاولوية ان الحكم بمغايرة العلة والمعلول في الجملة مما يكاد

يشهد به الفطرة وقد اجمع عليه الحكماء فانهم لما استدلوا على نفي المهية عن الواجب تعالى بانها لو كانت له الوجوب

يلزم الاحتياج الى الغير او علة له فيلزم التقدم بالوجود على وجوده فيكون الشيء علة لنفسه في العين ضرورة

ان الفرد عين الطبيعة في الخارج اجاب المتكلمون بان التقدم له بالوجود في العلة والمعلول المتغايرين مسلم

وفي غيرهما غير مسلم وادعت الحكماء الضرورة في تقدم كل علة على معلولها في كل من الوجود الخارجي والذهني

واذا كان كذلك فكيف يصح القول بان وجود المعلول الاول في الخارج سبب لنفسه متقدم على نفسه بحسب الوجود الخارجي

ايضا وان قيد حيثية التقدم بحيثية كونه علما كان غير نافع لمصادمته الضرورة الحاكمة بتغاير السبب والمسبب

في هذا النحو من الوجود قوله فان العائب المطلوب الخ هذا الكلام من الرموز المتداولة بين الالهيين والصوفية

وقد نقل المحشي في بعض تعليقاته في مبحث الوجود وقال بعض من جوامع الكلم وان المراد بالشاهد الحاضر كلام الحكماء

في مبحث الوجود بالغائب كلام اهل الحق انتهى وكل يحمله على مراده ونقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن الشيخ

اليوناني المشهور عند الحكماء بابي رموز والالغاز وقال ابو سليمان السجزي مفهوم هذا الاطلاق ان كل ما هو

بالحس ظاهر فهو لنا بالعقل ممكن الا ان الذي عنده في ظل ذلك اقول ونحن معاينا ان ذات الحكمات في طرق

الممكنات ونحن معاينه ايضا ان مبادي المعقولات التي عبر بالمطلوب عنها المحسوسات التي عبر عنها بالشاهد

ولا مشاحة في ذلك مؤيد بحسب ما يقتضيه المقام يظهر لمن تتبع كلام الشيخ المذكور فتدبر

وبذلك التحقيق يندفع السؤال الثالث الذي ذكره وجه الدفع منع استواء النسبة الى جميع المعلومات بل هو تفصيلا

بالنسبة الى الصادر الاول وكذا اجمالا ثانية صدور خصوص الصادر الاول واجمالا بالنسبة الى غيره

خصائل المذموم من الخمر
في شرب

زوال العقل زوال الحياء والحشمة زوال الحرمة زوال الهيبة سقوط العدالة سقوط الشهادة خوف نزع الايمان

عداوة الاصدقاء افشاء السر تارك الصلوة يحمل الزنا ابواب السماء مغلق رد الطاعة عليه عقوبات الآخرة لا تحصى ٥

اربعين صباحا

اعلم ان الفاعل هو الذي يصدر عنه الفعل وكل من يصدر عنه الفعل فاما ان يصدر عنه مع جواز ان لا يصدر او مع
انه لا يصدر والاول هو المختار والثاني هو الموجب ولا شك ان الله تعالى فاعل لانه مصدر الفعل اعني العالم
فهل هو موجب او مختار ذهب الحكماء الى الاول والمتكلمون الى الثاني والدليل عليه هو انه لو كان موجبا لكان
العالم قديما لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على تقدير ان يكون موجبا فاما ان يكون موجبا بذاته او بشرط
فان كان الاول لكان العالم قديما لاستحالة تاخر المعلول عن علته التامة وان كان بشرط فذلك الشرط لا يخلو اما ان
يكون قديما او محدثا فان كان قديما كان العالم قديما ايضا لقدم علته التامة اعني الله تعالى مع ذلك الشرط القديم وان
كان حادثا نقلنا الكلام اليه وقلنا لا يخلو اما ان يكون الله تعالى مؤثرا فيه بذاته او بشرط حادث لا جائز ان يكون مؤثرا
فيه بذاته والا لزم قدم الحادث ولا جائز ان يكون المؤثر فيه بشرط لان ذلك الشرط لا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا
فان كان قديما لزم قدم ذلك الشرط الحادث ايضا وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه ويتسلسل وقدم الحادث
والتسلسل محالان وهما لازمان على تقدير ان يكون الله تعالى مؤثرا في العالم بشرط حادث فيجب ان لا يكون مؤثرا فيه
بشرط حادث فيكون مؤثرا فيه اما بذاته او بشرط قديم فيكون العالم قديما وذلك هو المطلوب فقد ظهر الملازمة
وهو انه لو كان موجبا لكان العالم قديما واما بطلان التالي فقد تقدم لانا بينا ان العالم حادث فيبطل المقدم
وهو كون الله تعالى موجبا فيكون نقيضه حقا اعني كون الله تعالى مختارا وذلك هو المطلوب ٥

اعلم انه ذهب بعض الفلاسفة الى انه تعالى لا يعلم ذاته لان العلم اما صورة مساوية للمعلوم في العالم او اضافة بين العالم والمعلوم
وهما مستحيلان في علم العالم بنفسه اما الصورة فلانه يلزم حصول صورة مساوية لذاته في ذاته فيلزم اجتماع المثلين
وقد تقدم بطلانه واما الاضافة فلانه يلزم ان يكون للشيء اضافة الى نفسه وهو غير معقول لان الاضافة نسبة والنسبة لا تعقل
الا بين شيئين متغايرين وهما المنتسبان ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وهو ضعيف على تقديري الصورة والاضافة
اما على تقدير الصورة فلانه انما يلزم ان لو كان المعلوم مغايرا للعالم فلا يكون حاصلا فيحتاج الى ان يحصل فيه صورة
مساوية له ليتحدا به او يطلع بها عليه فيحصل العلم به واما اذا كان العالم والمعلوم واحدا يكون المعلوم حاصلا له غير
غائب عنه ظاهرا عنده فلا يحتاج الى ان يحصل صورة منه بل يعلم به لا بصورته واما الاحتياج الذي ذكره على تقدير
الاضافة فاجاب الشيخ عنه بان الاضافة لا تستلزم المغايرة خارج الذهن بل في الذهن وهي حاصلة فان
الذات من حيث هي عالمة تغاير الذات من حيث انها معلومة فصحت الاضافة لان المغايرة ولو بوجه ما كافية
واورد عليه فخر الدين الرازي انه يلزم الدور لان العلم على تقدير ان يكون هو الاضافة يكون مشروطا بالمغايرة
فلو كان شرطا لزم الدور وقد جعله شرطا لانه قال الذات من حيث انها عالمة مغايرة لها من حيث انها معلومة واجيب
عنه بان الشيخ ابو علي لم يرد يكون الذات عالمة او معلومة كونها بالفعل كذلك حتى يتوقف على العلم بل اراد ان الذات
من حيث تصح ان تكون معلومة مغايرة لها من حيث تصح ان تكون عالمة فالمغايرة بهذا الوجه لا تتوقف على العلم
فلا يلزم الدور وفيه نظر لان ذلك لا يتم في حق الواجب لان كل ما يمكن له فهو حاصل بالفعل كما تقدم ٥

مسبع نهج المسترشدين للعلامة الحلي ره

بسم الله الرحمن الرحيم ونستعين بالكريم العليم

اما بعد التحميد والتصلية والتسليم فهذه كلمات سنح بها جواد النظر والتأمل واعانه التتبع والتصفح
متعلقة بتحقيق كيفية تقدم الفاعل الموجد على ما يستفيد منه الوجود وما يتفرع على ذلك من المسائل
الدقيقة والاحكام الانيقة اللايقة بازمان الفكر والتعمق فيها فافيض في المقصود مستعينا من
الفياض المعبود اعلم ان لنا مقدمة ضرورية او لية يحكم بصدقها وصحتها العقل الصرف بمجرد ادراك
طرفيها من قولنا كل علة فاعلية توجد شيئا في الخارج فهي متقدمة عليه بالوجود الخارجي المعبر عنها
بقولهم الشيء ما لم يوجد لم يوجد ولان الايجاد فرع الوجود ولان تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء
الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل ونحو ذلك فلنحقق اولا معنى التقدم ثم نبين
للمقصود فنقول معنى العلية الفاعلية الموقوف عليه الموجد اي الذي منه الوجود والمحتاج اليه المفيد
للوجود وهذا التقدم من عوارضها الذاتية اللاحقة لها بما هي علة موجدة والاولوية بالوجود من لوازمها
العامة اذ قد توجد الاولوية بدون التقدم الذاتي في الآلة للفاعل ونحوها كالموضوع للعرض و
مرجع التقدم على شيء في امر الى الاتصاف به للاول والاتصاف به للثاني فاذا كان ب متقدما
على ج في الوجود الخارجي كان معناه اتصاف ب بالوجود الخارجي من حيث انه مقدم ولا اتصاف ج
به من حيث انه مؤخر ثم ان الاتصاف بالوجود ان كان في الخارج فهو الاتصاف بنقيض الوجود
اذ لا واسطة في الخارج بين الاتصاف بالوجود والاتصاف بنقيضه وان كان في الذهن كان اعم
من الاتصاف بنقيضه كما انه لم يلتفت العقل الى الاتصاف بالوجود ولا بنقيضه فيتحقق فيه حالة تشبه
حال الماهية لا بشرط شيء وهذا معنى ارتفاع النقيضين في المرتبة فان المرتبة ليست ظرفا حقيقيا للوجود
والعدم ضرورة انحصاره في الذهن والخارج بل هي من الاعتبارات الذهنية ومن انحاء الوجود الذهني وهذا المعنى
متحقق في كل ما يوصف بالتقدم على آخر في امر كالتقدم في الزمان والمكان ونحوهما قال الشيخ في

في صدر

في صدر المقالة الرابعة من الهيات كتاب الشفا نقول ان التقدم والتأخر وان كان مقولا على وجوه
كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر ويكون
لا شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم ومراده من الشيء في الموضعين هو ما فيه التقدم اي المعنى
المشترك بينهما ثم بينه في المكان والزمان بان المتقدم في المكان هو الاقرب من ابتداء محدود
يكون له ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يلي ما هو بعده والذي بعده يلي ذلك المبدأ وقد يليه هو
وفي الزمان كذلك بالنسبة الى الآن الحاضر او آن يفرض مبدأ وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل
وعلى هذا فتفسير التقدم في الوجود بالاولوية وكونه موقوفا عليه ومحتاجا اليه ونحوها خلط بين التقدم
في الوجود والعلية ولازمها العام ونحوها فاذا قلنا العلة الموجدة متقدمة على معلولها بالوجود الخارجي
فلا يخلو اما ان يكون المراد التقدم في ظرف الخارج فيتخلل عدم خارجي بين وجود العلة الموجدة ووجود
معلولها في الخارج ضرورة ان التقدم بالوجود في ظرف الخارج لا يتصور بدون تخلل العدم بينهما
فيكون كل مستفيد للوجود مسبوقا بعدم خارجي وحادثا في الخارج وهو اصل المقصد ومنتهى المطلب او
يكون المراد التقدم في العقل والمرتبة العقلية بان يحكم العقل بوجودها الخارجي ويصفها به ولا يحكم
كذلك في المستفيد ولا يصفه به وهو المسمى بالتقدم الذاتي عند الحكماء والمتأخر بهذا التأخر الذاتي
هو المسمى بالحادث الذاتي عندهم وهذا الشق لا يخلو من احتمالين فان العقل اما ان يصف
المتأخر في تلك المرتبة بالعدم الخارجي بان عدمه الخارجي واقع في تلك المرتبة السابقة التي
هي مرتبة التقدم الذاتي على ما يظهر من كلام الحكماء او لا يصفه بشيء من الوجود الخارجي والعدم الخارجي
ولا يلتفت الى طرفي النقيض وان كان المفيد للوجود والمستفيد له كلاهما موجودين في الخارج
غير متخلل بينهما عدم خارجي والقسمان باطلان اما الاول فلان تلك المرتبة لما كانت مرتبة

مرتبة المتقدم بالذات على شرفه ووصف الوجود الخارجي كان كل ما هو واقع فيها من حيث انه واقع فيها متقدما
بالذات لا من حيث انه مقارن بالذات للمتقدم بالذات حتى يرد انه لزم مع المتقدم بالذات لا يلزم
ان يكون متقدما بالذات في المعية والتقدم الذاتيين اذ المعان بالذات في المعلولية لعلة واحدة
المتأخران بالذات عنها اذا كان احدهما متقدما بالذات على معلوله لا يلزم تقدم الآخر عليه بالذات
فاذن عدم المعلول واقع في المرتبة الذاتية السابقة على وجوده ومن الضرورة انه لا علاقة ذاتية
بين الشيء وعدمه ولكن العدم لا تقدم له على الوجود تقدما ذاتيا بحيث ان علته لم تتقدم عليه بالطبع
او بالعلية والا كان علة له او جزء العلة وذلك غير متصور في الممكنات المستمرة الوجود التي استمر نزاع
الفريقين في تحققها في الاعيان مع كونها متأخرة بالذات غير موجودة عند الحكماء واما الثاني فلانه
محصل التقدم الثاني الذي هو من الاعراض الذاتية للعلة الموجدة يرجع الى اتصاف الامر بالوجود الخارجي
في الذهن وسلب الاتصاف به وبالعدم الآخر فيه وعلى هذا فيمكن بين كل شيئين تقدم ذاتي اذ كل موجود
اذا التفت الى وجوده الخارجي ولم يلتفت الى عدمه بالاتصاف وسلبه كان متقدما عليه بالذات واذا
التفت العقل الى وجوده في الذهن ولم يلتفت الى وجوده انه ليس الا عدم كان متقدما بالذات
عليها ولو اخذ مع ذلك كونه موقوفا عليه لوجوده كان خارجا عن معنى التقدم فانه معنى العلة المتقدمة
اي مجموع العارض والمعروض والنظر مقصور على تحقيق معنى العارض فقط ونقول ايضا العلة
الموجدة التي تقدمها بالوجود الخارجي على المستفيد ضروري ان اخذت مع وصف العلية من حيث انها
علة امتنع انفكاكها عن المعلول من حيث انه معلول ذهنا وخارجا فان العلة الموجدة المطلقة مضائفة
للمعلول المطلق كالضعف المطلق للنصف المطلق والمعينة للمعين كالضعف المعين للنصف المعين
كما حقق في قاطيغورياس في تحقيق التضايف وان اخذت لا مع هذا الوصف بل كان الملحوظ الذات
الصرفة من غير اعتبار هذا الوصف في اللحاظ فظاهر انه الذات الاخرى المعروضة لوصف المعلولية باعتبار
تلك الذات لا من حيث المعروض لا يلزم ان تكون متصفة بالعدم الخارجي بل غاية الامر انه يكون لها حالة

تنبيه

ح م

لامر آخر

نسبة حالة المرتبة لا بشرط شيء فان اكتفي في تصحيح التقدم بهذا القدر اعني لا بشرطية احد الشيئين في مرتبة
لحاظ الآخر مثلا فكل شيئين بينهما تقدم ذاتي كما تقرر بل الذات المعروضة للعلية بالنسبة الى تلك الذات
لا موجودة ولا معدومة في مرتبة الوجود العقلي للذات الاخرى كما ان كذلك فينعكس التقدم الذاتي
وكفى بهذا فسادا وبطلانا وان اعتبر فيه عدم الذات الاخرى في المرتبة السابقة للوجود بان يكون
عدم المعلول واقعا بالذات في مرتبة وجود علته فقد عرفت حاله قال الشيخ في المقالة الرابعة
من الفن الثالث من الجملة الاولى من منطق الشفاء في فصل في المتقدم والمتأخر في ذيل بحث تحقيق
المتقدم بالعلية والسببية ان العلة وان كانت من حيث هي ذات ومعلولها ذات لا تتقدم
ولا تتأخر ولا تكون معا وكانت من حيث هي علة انما الاضافة والآخر معلول انما الاضافة
لا يتقدم احدهما ايضا ولا يتأخر بل هما معا فانه من حيث ان وجوده ليس عن الآخر ووجود الآخر
عنه فهو متقدم بالنسبة الى حال الوجود فيكون له النسبة الى الوجود غير متوسط فيها وجود الآخر
والآخر لا نسبة له الى الوجود الا وهو متوسط فيها وجود الآخر وستجد هذا المعنى كالحاصل في سائر
انحاء التقدم لكل بحسبه انتهى موضع الحاجة من كلامه وانت تعلم ان ما فسر به التقدم هو معنى العلية
والاحتياج في الوجود لا التقدم الذي مرجعه الى الاتصاف واللااتصاف كما في الالهيات وقال في الهيات
الاشارات في هذا البحث فما استحق الموجود الاول والآخر قد حصل له الوجود ووصل اليه
الحصول واما الآخر بمعنى المتقدم فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه
الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر وفيه ايضا ان الاستحقاق والاولوية
غير معنى التقدم الذي اعتبر فيه الاتصاف واللااتصاف وعدم التوسط في الوجود ومرور الوجود
المقدم الى المؤخر هو معنى الافادة والعلية والايجاد لا التقدم ولذا اعترض الفاضل الشارح
على التقدم بالعلية بان المراد بتقدم العلة على المعلول ان كان كونها مؤثرة فيه كان معنى
قولنا العلة متقدمة على المعلول ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان

ذات م

وان كان شيئاً آخر فلا بد من افادة تصوره وان شرح المحقق لم يزد في الجواب على دعوى بداهة تلك المقدمة
ولم يبين معنى التقدم ولا يرد مثل هذا الترديد على التقدم في الخارج فان الذات الموجدة
موصوفة في العقل بالتقدم الخارجي على معلولها وهما معاً في الذهن من حيث الافادة والاستفادة
بلا تقدم لاحدهما من تلك الحيثية بخلاف ما نحن فيه فان ظرف التقدم ليس الا الذهن فلا يكون ظرفاً
لمعيتهما كما حقق في بحث المضايف في بيان المتقدم والمتأخر بالزمان ويتفرع على ابطال التقدم
الذاتي فروع متلازمة ولنورد ثلثة منها لمزيد الاهتمام بها الاول ابطال الحدوث الذاتي
فنقول معنى الحدوث كون وجود الشيء متأخراً عن لا وجوده وهو عند الفلاسفة ينقسم الى زماني
وذاتي لانقسام التأخر اليهما عندهم وبالجملة فلا بد في الحدوث من اعتبار المسبوقية بالعدم كما هو
المتعارف ثم جعل تلك المسبوقية اعم من القسمين اذ لو اكتفى في الحدوث بمجرد المعلولية وما يلزمها وسموها
لكان المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية وكان اطلاق الحدوث عليه مجرد اصطلاح وعلى سبيل الاجمال
فكل حادث مسبوق بالعدم اما بالذات بوقوع عدمه في مرتبة وجود علته او بالزمان بان يتخلل زمان عدم
بين وجود علته ووجود نفسه في الخارج والاول قد عرفت بطلانه من بطلان التقدم الذاتي المستلزم
لبطلان التأخر الذاتي المستلزم لبطلان الحدوث الذاتي فبقي الثاني فكل معلول حادث بالحدوث
الزماني مسبوق بالعدم الخارجي بما هو معلول ويظهر منه ان الوجود الازلي يمتنع اتصاف الممكن به ولا ينافي
امتناع هذا النحو من الوجود له امكانه الذاتي فانه ممكن في الازل باعتبار وجوده وعدمه فيما
لا يزال لا باعتبار وجوده في الازل فظرف الامكان غير ظرف الوجود وهذا هو الفرق بين
ازلية الامكان وامكان الازلية واستوضح ذلك في الحادث الزماني وقد يمتنع على بعض الممكنات
عدم خاص او وجود خاص كالوجود الغير القار لمثل الحركة والعدم اللاحق للنفس المجردة عند الحكماء
فالعدم بعد الوجود ضروري للاول وممتنع للثاني عندهم الثاني ان الموجد لا بد ان يكون
ذا ارادة لان كل معلول لما كان مسبوقاً بالعدم الخارجي فلا بد من مرجح لايجاده في هذا الجزء الوهمي

فيه الفرق بين ازلية الامكان وامكان الازلية

من الاستعداد

من الاستعداد المنتزع دون سابقه ولاحقه اذ لا تمايز بين تلك الاجزاء الفرضية تمايزاً له خصوصية
بها يقتضي او يصلح هذا الجزء لان يكون ظرفاً للوجود دون غيره فيكون الاختصاص بمحض الارادة
وبعد نقل الكلام الى الارادة كان الجواب بعد تسليم استواء نسبة الارادة جواز الترجيح بلا مرجح
مختص بجانب الايجاد وكذا الكلام لو كان الزمان موجوداً في العين ومن الكميات المتصلة
ومقداراً للحركة الدورية القطعية على ما هو الظاهر او التوسطية على ما قيل وذلك لاتحاد جميع اجزاء
الكم المتصل الموجودة بالعرض بوجود كله في الماهية النوعية السافلة على ان الزمان لو كان موجوداً
خارجياً كان حادثاً ايضاً مسبوقاً وجوده بعدمه في الخارج فيعود الكلام من رأس واستوضح
ذلك في الواجب تعالى ومعلوله الاول الذي لا يتوقف على غير ذاته وتأمل في كيفية تقدمه بالوجود
عليه وسبب اختصاص وجوده بجزء من الاستعداد الانتزاعي الثالث ابطال الافعال الطبيعية
التي تقتضيها الصورة النوعية في البسائط والمزاج في المركبات على رأي الطبيعيين من طرفي التقدم
وان كان مندرجاً في الفرع الثاني وذلك لان الصورة النوعية للنار مثلاً لو كانت مفيدة
لوجود الحرارة القائمة بها كانت متقدمة بالوجود عليها قائماً بالذات وقد عرفت حال الاول
بالزمان فيجب ان يتخلل العدم بينهما واختصاص هذا الجزء من الاستعداد الوهمي الانتزاعي او الكم بان يكون
ظرفاً للوجود دون غيره مع استواء نسبة الفاعل المقتضي لا بد له من سبب بالضرورة فلا بد ان
ينتهي الى الفاعل المريد فما ليس له ارادة لا يكون مفيداً للوجود وعليك باستخراج سائر الفروع

والشكر على التوفيق والحمد لله
اولاً وآخراً وصلى الله
على محمد وآله
تم

... مبادی الهام
تحدیث و ولایت که الهام
الا ملقی الله ق ولایت تصور و تصدیق در دل
تحقیق در وقت حاجت تحقیق به تصور و تحدیث افتا ملقی
ذات تصور و تصدیق را در خزانه امام زمان و مانند او در وقت
ثبت مثل قرآن و دو و غیر انبیاء و آن الا ملقی الله ق ولایت علم التصدیق که
ستند در دل تحقیق و آن از قسم ثانی گفته قسم اول بود و سطر ثانی بود سطر ملقی آورد در آن
علم الله تعبیر گویند قسم ثالث نبوا سطه الهام آورده و نوشته و کلام لفظ و را مخصوص و به تمام که لا در دو شنیده
استعمال میکنند و در بوقت متعرض الکلم الله ق میگویند و الهام و تحدیث و را ما هو در غیر نبی استعمال میکنند والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان البراهين المبنية لاثبات هذا المطلب منحصرة في مسلكين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل
والآخر ليس كذلك بل يدل على اثبات الواجب اولا ثم ينتقل منه الى ابطال الدور والتسلسل كما سيرد عليك الهام
رتبنا الرسالة على مقصدين بحسب المسلكين ولما كان الثاني ابسط رأينا ان نقدمه فنقول

المقصد الاول في المسلك الاول وفيه طرق الطريق الاول قالوا لا شك في وجود ممكن ما
كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او بواسطة ثبت المطلوب او لا شك في وجود
موجود ما فان كان واجبا او ممكنا استند اليه ثبت المطلوب والا فان رجع سلسلة الاستناد
في شيء من المراتب دار والا تسلسلت العلل الى غير النهاية وكل ممكن فله علة ح نقول جميع الممكنات
اي سلسلة الآحاد بحيث لا يشذ عنها شيء منها موجود اذ لو كان معدوما لكان جزء من اجزائه
معدوما ضرورة ان ما يوجد جميع اجزائه فهو موجود ونحن اذا اعتبرنا الآحاد الموجودة
فقط لا المجموع المأخوذ فيها الهيئة الاجتماعية الاعتبارية المعدومة فالاجزاء باسرها
موجودة فيكون المجموع بهذا المعنى موجودا ولا شك انه ممكن لاحتياجه الى كل واحد من
الممكنات المأخوذة فيه والمحتاج خصوصا الى الممكن ممكن وكل ممكن فله علة فعلته اما نفس
المجموع او جزء منه او امر خارج عنه والاول باطل ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول وامتناع
تقدم الشيء على نفسه والثاني ايضا باطل لان علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء لان كل ممكن محتاج
الى العلة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل جزء لكان بعض الاجزاء معللا بعلة اخرى فلا يكون ما فرض
علة المجموع وحده علة له بل البعض فقط واذا كان علة لكل جزء فيكون ذلك الجزء علة لنفسه
ولعلله واذا ابطل القسمان تعين الثالث فيكون علته امرا موجودا خارجا عن الموجود الجامع
لجميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب وعلى هذا التقرير اندفع عنه عدة مما يورد عليه

منها ان المجموع يشعر بالتناهي فلا ينطبق المجموع له فاثبات الواجب بما يشعر بالتناهي يكون
مصادرة وذلك لما عرفت من ان المراد بالمجموع الآحاد بحيث لا يشذ عنها شيء وقد يلاحظ بامر
اجمالي شامل لها ومنها انه ان اريد بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلا
الى غير النهاية وان اريد بالمجموع المجموع من حيث هو مجموع فلا نسلم انه موجود لعدم تحقق الجزء الصوري
اعني الهيئة الاجتماعية وذلك لما مر من ان المراد هو المتعدد بلا ملاحظة الهيئة الاجتماعية كالاعداد
من حيث قيل انها الوحدات من غير ان يلاحظ فيها الهيئة وقد تبين ان الكل بهذا المعنى موجود بوجود
جميع اجزائه والتخصيص ان الآحاد قد يلاحظ واحدا واحدا وقد يلاحظ باسرها دفعة والاول انما يكون
بملاحظات متعددة بحسب عدد الآحاد فلو لم العلم التفصيلي بها ولو كان بملاحظة واحدة بامر اجمالي
شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو معنى الكل الافرادي والثاني هو معنى الكل المجموعي ولا
حاجة في ذلك الى اعتبار الهيئة الاجتماعية فالزم ذلك نعم يتوجه عليه ايراد وهو انه ان اريد بالعلة
العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قوله ضرورة تقدم العلة على المعلول قلنا ممنوع في العلة التامة
اذ لو وجب تقدم العلة التامة لزم في المركبات تقدمها على نفسها لما تبين ان مجموع الاجزاء
المادية والصورية جزء ان العلة التامة فيكون متقدما عليها وهي على هذا التقدير متقدمة على المعلول
المركب الذي هو عين مجموع الاجزاء وايضا جميع الموجودات من حيث الواجب والممكن ممكن لاحتياجه
الى الاجزاء وعلته التامة نفسه اذ ليست جزء ضرورة احتياجه الى بقية الاجزاء ولا خارجا
اذ لا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه وايضا العلة التامة مجموع امور كل واحد منها متقدم ولا
يلزم منه تقدم المجموع فان جميع اجزاء الشيء غير متقدم عليه بل هو عينه مع ان كلا منها
متقدم وان اريد بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون جزءه قوله لان علة الكل علة لكل جزء
فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا انما يلزم لو كان علة تامة للكل اوجه لا يتوقف الكل على ما هو خارج عنه

عنه والمفروض كونه علة فاعلية وهو لا ينافي الاحتياج الى الغير والجواب ان المراد الفاعل
لا مطلقا بل الفاعل المستقل بالتأثير بمعنى انه لا يستند المعلول الا اليه والى ما يصدر عنه
والفاعل المستقل بهذا المعنى في المجموع الذي هو جميع اجزائه ممكن يجب ان يكون فاعلا في
كل واحد والا لم يكن فاعلا مستقلا اذ المجموع ضرورة استناد بعض الاجزاء الى بعض
غيره وغير معلوله لانه لا يخلو عن منع وجوب كون الفاعل المستقل في المجموع فاعلا في
كل جزء ويستند بالمركب من الواجب والممكن فان الفاعل المستقل فيه هو الواجب
هو ضرورة لانا نقول ليس لكم هذا المنع لعدم قيام الدليل عليه في المركب من الممكنات الصرفة
بل لا بد من منع مقدمة من مقدمات دليله وتلك المقدمات باسرها ظاهرة غير قابلة للمنع وليس
لكم ان تعللوا انه منقوض بالمركب من الواجب والممكن فان الدليل المذكور لا يجري فيه فتأمل
وبهذا تبين بطلان ما قيل انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للمجموع وهو معلول
لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا الى انه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها
مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعترض هذا على الجواب بانه
لو لزم ان يكون فاعل المجموع بالاستقلال فاعلا لكل جزء لكان لازما في مركب يلي اجزائه
ترتيب زماني كالسرير مثلا ما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة
اذ لا يخفى ان فاعل المجموع بالاستقلال اما ان يكون موجودا عند وجود الجزء
الاول او لا وعلى الاول يلزم تخلف الجزء الثاني عن علته المستقلة وعلى الثاني يلزم
تقدم الجزء الاول على وجود علته وايضا لو فرضنا علتين كل منهما معلول العلة الاخرى
مستقلة يكون مجموع العلل المستقلة علة مستقلة لمجموع المعلولات مع انه ليس علة للشيء
من تلك المعلولات الثلث ضرورة استناد كل منها الى واحدة فقط من تلك العلل وأجيب

عن الاول بان التخلف عن الفاعل المستقل بهذا المعنى غير ممتنع اذ لم يعتبر فيه اجتماع
جميع ما لا بد منه في التأثير والممتنع هو التخلف عن الفاعل المستجمع على ان المراد
يكون فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء كذلك ان لا يكون فاعلا خارجا عن
فاعل الكل لانه بعينه يكون فاعلا لكل جزء وبهذا يندفع الايراد الثاني ايضا وهذا
القدر يكفي في غرضنا وهو ابطال كون الجزء علة مستقلة لمجموع الممكنات لانه لو كان
علة فذلك الجزء خارجا عنه فهو لها بعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او داخل
فيه وينقل الكلام اليه الى ان ينتهي الى ما يكون علة لنفسه ويتم في كل جزء
فرض علة في تلك السلسلة فعلته اولى منه بان يكون علة لها لان تأثيره اكثر لكون
ذلك الجزء اثره وهو ليس اثر نفسه فيلزم ترجيح المرجوح ويمكن التمسك بهذا في
نفي علية الجزء ابتداء بان يقال كل جزء فان علته اولى منه بالعلية لانه اكثر تأثيرا
منه فيلزم ترجيح المرجوح وقد اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون علة المجموع بالمعنى
المذكور نفسه بمعنى انه كاف في وجوده من غير حاجة الى امر خارج عنه فان
الثاني علة للاول والثالث للثاني وهلم جرا فكل واحد من الاحاد علة فيها
ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الاجزاء لم يحتج الى علة خارجة عن علل
الافراد ولا امتناع في تعليل الشيء على طريق توزيع الاحاد على الاحاد وانما الممتنع
تعليل الشيء بنفسه بالمرة سواء كان بسيطا في نفسه او مركبا واجيب بان المجموع بهذا
الاعتبار غير الاحاد بالاسر ولا شك ان هذه الاحاد ممكنات موجودة فكان كلا
منها ممكن موجود وكما ان الممكن الموجود الواحد محتاج الى علة موجدة كافية في
ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها

ذلك وتلك العلل لا يمكن ان يكون عينها لان العلة الموجدة للشيء سواء كان واحدا
في نفسه او متعددا يجب ان يتقدم عليه في الوجود ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه
ولا اشتباه انما يقع بين تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل مجموعها
بمجموعها والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بالدليل والثاني مما ينبه
على بطلانه فانه بط بديهة على اي وجه فرض اي سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع
تعليل الاحاد بالاحاد بطريق الدور او بغيره التزم هذا خلاصة ما ذكروه في
كتبهم مع تتميمات وتفصيلات من قبلنا لا يخفى على الناظر وقعهما ونحن نعيد النظر في
تلك المقدمات للفصل بين ما يليق منها بالنقض والابرام فنقول اما ما قيل في الشق
الاول من الترديد الاول انه ان اريد بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسها [illegible]
ذلك المنع في ساير كتبهم والعدول الى دليل اخر وحكمهم بان العلة التامة يجوز ان يكون
عين المعلول لكونها غير واجبة التقديم محل البحث بنظر ادق ومن ذلك انه لو جاز كون
العلة التامة نفس الممكن لكفى في وجوده فلم يحتج الى غيره ولو صح ذلك فليمنع في اول
المرتبة افتقار الممكن الى غيره فلا يلزم ترتب اصلا فضلا عن السلسلة الغير المتناهية
وح ينسد باب اثبات الصانع بالامكان لانه لا يحتج الى سبب مغاير لجواز ان يكون
سببه التام نفسه فان قلت لا يجوز كون الحادث علة تامة والامكان قديما لزم قدمه
انما يكفي في انه في وجوده يكون قديما فح يمكن اثبات الصانع بالممكن الحادث قلت
هذا لا يرد على ما قلنا من انه ينسد باب الاثبات بالامكان اذ ح لا يمكن الاثبات به بل
يحتاج الى اخذ الحدوث وهم متفقون على جواز الاثبات بالامكان وتجويز كون
العلة التامة نفس الشيء يستلزم عدم جوازه فهو ينافي ما اتفق عليه كافة المحققين فكيف

يجعل

يجعل ذلك مقررا على انا نقول ح لا يتم اثباته بالممكن الحادث ايضا لجواز انتهائها الى ممكن
قديم يكون علته التامة نفسه فتقطع السلسلة كما على تقدير انتهائها الى الواجب القديم من
غير فرق فافهم ذلك جدا وايضا الممكن ما لا يجب له الوجود بالنظر الى ذاته فلو كان علة تامة
لنفسه كان واجبا اذ بالنظر الى ذات العلة التامة يجب وجود المعلول لا يقال انما
يلزم كونه واجبا لو لم يفتقر الى جزئه الذي هو غيره لانا نقول الواجب الخارج من
التقسيم هو ما يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو صادق على ما يكون علة تامة لنفسه
فيلزم كونه واجبا مع انه محتاج الى غيره هف لا يقال نحن نقسم هكذا الموجود اما
ان يحتاج الى غيره في وجوده وهو الممكن او لا وهو الواجب فلا يلزم ذلك لانا نقول
يكفينا دخوله في الواجب على بعض التقسيمات التي عرفوا بصحته وهو قولهم الشيء
اما ان يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب او عدمه كذلك وهو الممتنع او لا
هذا ولا ذاك وهو الممكن اذ غرضنا انه لا بد لهم من التفصي عن هذا المنع مع انهم
لم يقدموا بذلك الامر بل عدلوا عن المقدمة [illegible] واستدلوا على هذا المطلب بدليل
آخر فتامل وايضا العلة التامة اما عين العلة الفاعلية وهي العلة التامة البسيطة حيث
لا يتصور مانع عن المعلول كما في العلة الاولى بالنسبة الى المعلول الاول فلا يكون ارتفاع
المانع جزءا من العلة التامة كما قالوا واما مشتملة على العلة الفاعلية وهي العلة التامة
المركبة ولا يمكن عدم اشتمالها عليه ضرورة ان احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود
ضروري في كل معلول ولذلك حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول خلاف
ما سواه من العلل اذا تمهد هذا فنقول لو جاز كون العلة التامة نفس المعلول فاما ان
يكون علة فاعلية له وهو مح لوجوب تقدمها وامتناع تقدم الشيء على نفسه ولما

ان يكون مشتملا عليها فيكون جزؤه علة فاعلية مستقلة له وهو محال فتقرير ولو لم يتم ذلك

لانهدم البرهان من اصله لان مداره بعد الاصلاح على ان الفاعل المستقل للمجموع لا يكون

جزءه وح فلا ينفع في العد ولعل العلة التامة الى العلة الفاعلية المستقلة فقد لاح بما

ذكرنا ان العلة التامة لا يجوز ان يكون عين المعلول مع قطع النظر عن وجوب تقدمها

او عدمه على ان الزكي لو ترك العناد ولاحظ بصريح العقل يجد الامر كذلك مع قطع

النظر عن ذلك كلا الان تبقى لنا التفحص عن حال العلة التامة في التقدم فانه لم يقم

البرهان عليه فهو حتى الان من المطالب وهذا المقصد وان كان قريب المرمى فهو

بعيد المرمى متشابه الانحاء متغير الارجاء ما ذلك القاصدون اليه منا هجه باقدام

افهامهم بل هاموا في مهامه سهلة على مطايا اوهامهم فلا جرم لم يأتوا بما يشفي

عليلا ويروي غليلا وانا اقص ما عندي فيه عليك فخذ بمجامع مشاعرك

اليك فاقول لا بد من النظر فيما اعتمدوا عليه من نفي تقدم العلة التامة اما الاول

فهو انه لو تقدمت لزم تقدم العلة التامة المركب على نفسه بمرتبتين ضرورة

تقدم جميع الاجزاء على العلة التامة لكونه جزءا منه وتقدم العلة التامة على المركب

على هذا الفرض فقد اجيب عنه بان جميع الاجزاء ليس عين المركب لان كل جزء

من الاجزاء متقدم بالذات والمتقدمات باسرها لا يكون عين المتاخر

وايضا لو فرضنا مجموعا كل واحد من اجزائه واجب لذاته كان المجموع ممكنا و

اجزاؤه باسرها غير ممكنة فهي غير المجموع وانت خبير بما يرد عليه اما اولا فلا يلزم من

تقدم كل جزء تقدم الكل المجموعي فان الحكم الافرادي قد يخالف حكم الجامع فلا

يلزم كون مجموع اجزاء الشيء غير الشيء فانه ليس متقدما وكذا القول في المركب المفروض

فان الاجزاء باسرها ليس واجبا بل كل فرد منه واجب فلا يلزم ان يكون الاجزاء باسرها

مغاير المجموع ويقول بعض الافاضل قولكم الاجزاء بالاسر متقدم على المجموع ان اريد به

مفهوم القضية الكلية اعني الحكم على كل فرد فرد بالتقدم فمسلم لكن اللازم منه مغايرة المجموع

لكل فرد فرد وليس النزاع فيه وان اريد به حكما واحدا على موضوع واحد هو متعدد

في نفسه اعني المجموع فلا نسلم انه متقدم بل نقول هو عين المعلول ومحل النزاع ليس الا فيه

والحق في الجواب ان يقال ان جميع اجزاء المادية والصورية لها اعتباران اعتبار انها

متفرقين وهما بهذا الاعتبار جزء من العلة التامة متقدم على المعلول بمرتبتين واعتبار انهما

على النحو المعين الارتباطي الذي هما عليه في الخارج وهما بهذا الاعتبار عين المعلول فان

قلت لا نسلم انا ان نعتبر هذا الارتباط في المعلول ولا على الاول لا يكون ما فرض مجموع الاجزاء

مجموعا هذا خلف وعلى الثاني يكون عينه باي اعتبار اخذ قلت لعل الارتباط شرط العينية

جميع الاجزاء للمعلول وليس من اجزائه فلا يلزم الخلف ولا كونه عين المعلول مطلقا

فان قلت هذا انما يتمشى في المركب الذي له جزء صوري واما فيما ليس كذلك كما في بحثنا

هذا فلا اذ ليس المجموع الا الآحاد من غير صورة يكون بينها ارتباط يعتبر تارة ليصير عينا

ويسقط اخرى ليكون جزءا من العلة التامة ومتقدما قلت نعم جميع الاجزاء انما يكون جزءا

من العلة التامة ومتقدما عليها حيث للمركب جزء صوري واما في غيره فهو عين المعلول لان

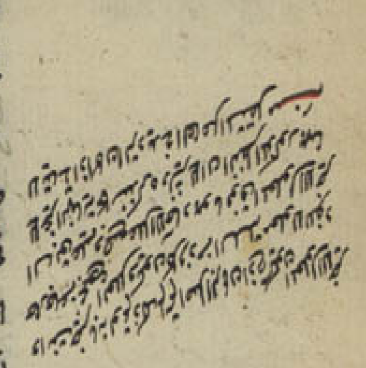
الجميع الاجزاء ليس علة لنفسها والعلم به ضروري فاذا اعتبر ذلك الجميع من غير اعتبار ارتباط

فليس هناك الا ذلك الجميع الذي هو المعلول فلا يكون جزءا من العلة التامة واما الثاني

وهو ان جميع الموجودات المركب من الواجب والممكن ممكن وعلته التامة ليس جزءه

لاحتياج الجميع الى الاجزاء ولا خارجا عنه اذ لا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه

فاقول هذا الذي اشتبه لا يدفع صحة بيننا لا ارتباط اذ لم يعتبر بينهما ارتباط بل لاحظ تلك
الاجزاء باسرها من غير اعتبار آخر بوجه ها و وجه التفصي عنه ان يقال الجميع بهذا المعنى
ليس معلولا واحدا لمستند الى علة واحدة بل معلولات متعددة وذلك قد لوحظت
مرة فيستند الى علل متعددة وتلك العلل هي مجموع السلاسل التي هي اجزاء تلك السلسلة
مما فوق المعلول الاخير الى الواجب فان قلت المجموع يحتاج الى المعلول الاخير فلا يكون
تلك السلاسل باسرها علة تامة له لاحتياج المعلول الى الخارج قلت المجموع بهذا
المعنى هو تلك الاحاد المتفرقة فقد لوحظت دفعة فلا فرق بين ان يطلب علة كل منها
منفصلا وبين ان يطلب علتها باسرها مجملا الا بالاجمال والتفصيل في الملاحظة ولا
فرق في ذات الملاحظ وتفصيله اذ اطلب علة معلولات متعددة فالجواب بان
يجمع علة كل واحد واحد فلا فرق بين ان يطلب مثلا علة آ ثم علة ب ثم علة ج
وهكذا وبين ان يطلب علة آ ب ج دفعة الا في الملاحظة فانه قد لوحظ كل منها
في الاول بصورة خاصة وفي الثاني لوحظت معا بصورة اجمالية وكذلك لا فرق في
الجواب بين ان يبين علة كل منهما منفصلا فيقال علة آ د و علة ب ه و علة ج ز
ويبين ان يجمل في القول فيقال علتها د ه ز الا بان لوحظ في الاول بصور الدفعات وفي
الثانية دفعة ومعلوم ان الملاحظة الصورية واحدة وكما لا يدخل في الصورة
الاولى المعلول الاخير في عداد العلل كذلك لا يدخل في الصورة الثانية ووهم الفرق انما
نشأ من لفظ المجموع وايهامه التركيب الذي يدخل فيه الصورة وفيه نظر لان المجموع
بهذا المعنى كثير والكثير مما لف من الوحدات لا محمد فالمعلول الاخير داخل فيه ومن اجزائه
فيكون جزءا من علته التامة فلا يكون ما فوقه الى غير النهاية علة تامة للمجموع فتامل في هذا المقام



فانحقيق

فالتحقيق بالتامل التام ولهذا التفصيل فيما بان من مواضع تقع فيذكر واذ قد انحلت الشبهة
التي عرضوا عليها لكن التفصيل في المراد وحكم العقل الصريح واذ نقل الجدل الجانبا
وحد بالحكم العقل به بعد ان ترفع انها لا يكون عين المعلول في الممكنات المترتبة
اذ بتم البرهان من غير احتياج الى اثبات التقدم واما الشبهة الثالثة وهي ان
العلة التامة مركبة من اجزاء كل منها متقدم ولا يلزم منه تقدم المجموع ففيه توجيه
الاعلى من استدل بتقدم اجزائها على تقدمها واما توهم في الجواب عن البعض
على التقدير ان الفاعل المستقل للمجموع فاعل للاجزاء المراد بكونه فاعلا للاجزاء
ان لا يكون فاعلها خارجا عنه وذلك كاف في غرضنا اذ يلزم اما الانتهاء
الى ما يكون فاعلا لنفسه وهو مح او يتسلسل فح فكل جزء نفرض علة فعلته
اولى فاقول يمكن اختيار الشق بان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية
علة للمجموع وهو معلول لما قبله مرتبة الى غير النهاية وهكذا قوله فكل جزء فح
قلنا لا تم قوله لانه اكثر تاثيرا منه قلنا لكنه اكثر اشتمالا على علل الاجزاء وتخصيصه
ان الفاعل المستقل في المجموع بهذا المعنى على ما انساق اليه آخر الكلام هو ما
لا يكون المعلول مستندا الا اليه او الى ما يستند اليه او الى اجزائه واذا تمهد
هذا فنقول علة كل جزء وان كان اكثر تاثيرا فيكون الاحاد المستندة الى نفسه
اكثر لكنه اقل اشتمالا على علل الاجزاء فيكون الاحاد المستندة الى اجزائه اقل في
ذلك الجزء وان كانت المعلولات المستندة الى نفسه اقل لكن المستندة
الى اجزائه اكثر والمعتبر في الاستقلال احد الامرين اللذين من استنادها بالاسر اليه
او الى ما يستند اليه او الى اجزائه فيكون احد هذه الامور في علة الجزء اكثر مع كون

فيكون احد هذه الامور الثلاثة في علة الجزء اكثر مع كون اخر اقل منها

امر اخر منها في نفس الجزء اكثر لا يقتضي اولوية احدهما من الاخر فان قلت لا شك
ان ما ينسب المعلول الى نفسه اقوى في العلية والتاثير مما يستند الى اجزائه
على تقدير انتفاء الاولوية ايضا يلزم ترجيح المساوي قلت هب مفهوم العلية
الاستقلالية محققة فيهما سواء كان على السوية فيهما فيكون متواطيا او
مختلفا بالاولوية وعدمها فيكون متشككا فلا يلزم من كون كل منهما
علة ترجيح المرجوح على تقدير الاولوية ولا ترجيح المساوي على تقدير التساوي
كما في ساير المفهومات المتشككة والمتواطية فان قلت فيلزم توارد العلل
المستقلة على معلول واحد قلت توارد العلل التامة ممتنع مطلقا وكذا
توارد الفواعل المستقلة المتباينة اما المتداخلة فلا نم استحالته بل نقول
هو واقع فان العقل العاشر مثلا كل واحد من السلاسل المبتدية عما فوقه الى
المبدا علة مستقلة له بالمعنى المذكور ضرورة انه لا يستند الى غير تلك السلسلة
واجزائها وما يستند اليها بل سلسلة العقول العشرة السلسلة المبتدية من
التاسع الى المبدا علة مستقلة لها ضرورة ان كل جزء منها اما مستند اليها
او الى اجزائها فان العاشر مستند اليها والتاسع والثامن الى اجزائها
فان التاسع مستند الى السلسلة المبتدية من الثامن والثامن الى المبتدية
من السابع وكذا السلسلة المبتدية من الثامن وما فوقها الى المبدا علة مستقلة
لها لان كل جزء منها اما مستند اليها كالتاسع او الى ما يستند اليها
كالعاشر او الى اجزائها كالثامن فانه مستند الى جزئها اعني المبتدية من السابع
وهكذا الى ما لا بد من علة لا يكون اولى منه لانا نقول هذا اول المسئلة وعين

النزاع

النزاع فان قلت المراد بالعلة المستقلة ما لا يكون له شريك في التاثير كما صرح
به في شرح المواقف في بحث العلة والمعلول ح يتم الكلام لان كل كلام جملة احاد
من غير المتناهي فهو علة قريبة لفرد وشاركه غيره في التاثير القريب في فرد اخر فلا
يكون شيء منها علة قريبة للمجموع اذ لا فرق بين جزء وجزء حتى يكون المؤثر القريب في
الاخر قلت ان اراد انتفاء الشريك في التاثير مطلقا قريبا او بعيدا فلا نم انه ضروري
في كل معلول ان يكون له علة مستقلة بهذا المعنى كيف ولو صح ذلك لا ينفي ترتب العلل
المشاركة في مطلق التاثير وان اراد ان لا يكون هناك تاثير الا ويرجع اليه ابتداء او
بواسطة يرجع الى المعنى الاول واحتاج الى التعميم المذكور فيه بان يقال او الى اجزائه
ليندفع عنه النقض المذكور هناك وح فالكلام عليه كالكلام عليه فان قيل المراد من المؤثر
المستقل في مرتبة وهو ما لا يكون له شريك في التاثير في تلك المرتبة قريبا كان او بعيدا
وهو ضروري في كل معلول لانه لا بد له في كل مرتبة من مراتب التاثير من شيء يكون بهذا تمام
المتصف به فاذا اخذ نفس المؤثر في تلك المرتبة لا يشاركه غيره في هذا التاثير والا لم يتعين المتصف
به فلا يكون تاثيرا ضروريا واقتضاء الوصف موصوفا معينا ح فالمرتبة في العلة المستقلة
القريبة فنقول العلة القريبة المستقلة بهذا المعنى هي ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية
اذ هو تمام المؤثر القريب في تلك السلسلة فان كل جزء منها معلول قريب لجزء منها وان
قيل المراد به تمام المؤثر في المجموع قريبا او بعيدا فنقول هو ايضا ما فوق المعلول الاخير الى غير
النهاية باعتبار ما يشتمل عليه من السلاسل لان المجموع بهذا المعنى امور متعددة لها
علل متعددة فتمام المؤثر فيه مجموع تلك العلل وكل واحد من احاد السلسلة معلول
السلسلة من تلك السلاسل اعني المعلول الاخير للسلسلة المبتدية عما فوقها وهكذا

فمجموع تلك السلاسل يكون علة للمجموع بهذا المعنى فان نقل الكلام الى علل تلك السلاسل
لكونها ممكنة فنقول هي مجموع مجموعات السلاسل التي هي جميع السلاسل الموجودة
في تلك السلسلة في جميع المراتب الغير المتناهية فهناك سلاسل غير متناهية ثم في كل منها
سلاسل غير متناهية وهكذا الى النهاية فجميع تلك الجملة السلاسل الغير المتناهية مرارا غير متناهية
هي العلة التامة لتلك السلاسل الجامعة لها ولجميع ما يتوقف عليه تلك السلسلة قريبا
او بعيدا وفي ذلك الجميع هو بعينه جميع السلاسل التي يشتمل ما فوق المعلول الاخير عليها
بحيث لا يشذ شيء منها عنها فالعلة التامة لجميع ما يوجد في السلسلة قريبا او بعيدا هو ما
فوق المعلول الاخير كما قلنا ونقول ايضا ان سلسلة الموجودات باسرها من الواجب والممكن لا
يمكن ان يكون المرتبة القريبة التامة فيها الواجب وحده فانه مؤثر قريب في واحد منها هو
العقل الاول فقط فاما ان يكون ما فوق المعلول الاخير سلسلة واحدة ولا يكون اشتراك
فيما بين السلاسل في التاثير في الآحاد الاخر منها فالكثير مؤثر تاما فيكون المراد بنفي الاشتراك
ما هو خارج عنا ويكون جميع تلك السلاسل باسرها وكل واحد من الوجهين مجاز في السلسلة
الغير المتناهية بلا فرق فاختر لنفسك ما يحلو فان ما نقوله هنا نقوله هناك وانت
بانصافك لا تكذب بان الخوض هو الثاني والنظر السابق لا يتلقى بهذا وهو يحق في الخوض
بهدي السبيل واعلم ان الشريف العلامة قدس سره قد قرر البرهان في حواشي شرح حكمة العين
بوجه مفصل وبذل فيه المجهود ووصفه بانه ينكشف به المغمز ولا يتاتى عليه شيء من الشبه
الموردة ونحن نورده مع ما يرد عليه بتوفيق الله تعالى فالي الله المنح وانت تشهد بحدة الحق
الذي ليس عنه محيد قال لا شك في وجود ممكنات متعددة وكل واحد منها محتاج الى علة
فاعلية موجودة مستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعلول فاذا اعتبرنا الممكنات باسرها جملة

اعتبرنا

واعتبرنا الكل واحد منها العلل الفاعلية المستجمعة مع قطع النظر عن ان شيئا منه
العلل الفاعلية من افراد الممكنات ولا بل اخذنا العلل الفاعلية الموصوفة التي هي بازاء
الممكنات فلا خفاء في ان هذه العلل الفاعلية المستجمعة هي علة فاعلية مستجمعة لجملة
الممكنات كما ان كل واحد من الممكنات محتاج الى واحد من العلل كذلك مجموع
الممكنات محتاج الى مجموع العلل وفي ذلك مما لا يتوقف فيه العقل الصريح بل يحكم
بديهة اذا تمهد هذا فنقول اذا اعتبرنا العلل الفاعلية المستجمعة للامور المعتبرة
جملة واحدة واخذنا الممكنات جميعها جملة اخرى ونسبنا الجملة الثانية الى الاولى
فلا يخلو اما ان يكون في الجملة الاولى امر خارج عن الجملة الثانية اولا وعلى الثاني اما ان
يكون الجملة الاولى تمام الجملة الثانية فيلزم كون الشيء علة لنفسه وهو قطعي الاستحالة
او بعضها فيكون بعض من الجملة الثانية علة لجميعها وهو ايضا محال اما اولا فلان العلة
التامة لا يتوقف المعلول على ما هو خارج عنها والجملة الثانية من تحقق فيه الخارج
من ذلك البعض وهو البعض الاخر واقول انا اذا اريد بالعلة الفاعلية المستجمعة الفاعل مع
جميع شرائط التاثير فهي ليس بعلة تامة فلا ينافي احتياج المعلول الى بقية الاجزاء
لجواز ان لا يكون من شرائط التاثير فلا يصح قوله فيكون بعض من الجملة الثانية
وان اريد الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه المعلول سواء كان شرطا للتاثير او لا كما
هو ظاهر العبارة فهي العلة التامة ونختار كونها تمام الجملة الثانية قوله يلزم ان
يكون الشيء علة لنفسه وهو قطعي الاستحالة قلنا العلة التامة لا تتقدم بها على المعلول
كما تقرر في غير هذا الكتاب فيجوز ان يكون عينها كما تقرر في العجب انه اورد هذا
المنع في سائر كتبه وذلك على العلة التامة الى الفاعل المستقل ثم نقول ههنا

انه لا يجوز ان يكون عينه لانه يلزم ان يكون الشي علة تامة لنفسه وهو قطعي الاستحالة
وليت شعري كيف منع القطع في ساير كتبه وهل هذا الا كر على ما فر منه قال واما
ثانيا فلان اي بعض نفرض فانه معلول لجزئها وعلة اولى بان يكون علة تامة لانه بجعل
افراد الاكثر ضرورة ان ما هو مبائن ثم ذلك البعض فلعلة غير مدخل واما في نفس ذلك
البعض تاثيرا ايضا بخلاف ما اذ تاثير لهذه نفسه اقول قد مر الكلام عليه مبسوطا
فلا نعيده ثم ان هذا عجب تمامه فان اكثرية التاثير لا تقتضي الاولوية بالعلية التامة
الا ترى ان سلسلة العلول الاخرى الى الواجب علة التامة اما نفسها مع انه لا تاثير
له اصلا واما فوقه الى الواجب مع ان الواجب اكثر تاثيرا منه قال وعلى الاول يلزم
ان يكون في الجملة الاولى امر خارج عن الجملة الثانية فاما ان يكون ذلك الامر معتبرا
في العلل الفاعلية في الامور المعتبرة معها في الثانية العلل الفاعلية اما نفس الجملة
الثانية او بعضها اذ المفروض ان العلل الفاعلية لم يعتبر فيها امر خارج عن
الجملة الثانية فعلى الاول يلزم ان يكون نفس الشي مع غيره علة تامة لها وهذا خلف
من علية لنفسه اذ اللازم تقدمه على نفسه بمرتبتين اقول هذا ايضا مبنا على
فرع من عدم وجوب تقدم العلة التامة وجواز كونها عين المعلول بل اللازم
من هذا الشق تقدم الشي على نفسه بمرتبة بناء على ذلك والعجب انه استدل في بعض
كتبه على عدم تقدمها بعين ما ذكره هنا قال والحكم على الثاني يلزم ان يكون
بعض الجملة الثانية مع امر خارج علة تامة لها واستحالته يظهر بالوجهين السابقين
اقول تقرير الجواب عن الوجه الاول منهما ان العلة التامة علة لا تتوقف المعلول
على امر خارج عنها والمعلول هنا ما يتوقف على نفسه الاجزاء وهي خارج

عن ذلك البعض الذي هو العلة الفاعلية مع الامر الخارج وفيه نظر اذ اللازم من كون العلة الفاعلية
بعض الاجزاء عدم دخول بعضه الاجزاء في العلل الفاعلية ولا يلزم منه عدم دخولها في العلة التامة
فافهم واما الوجه الثاني ففيه ما سبق قال وعلى الاول يعني ان يكون الامر الزائد معتبرا في
العلل الفاعلية فاما ان يكون هي عين علة فاعلية منها او جزءها وعلى التقديرين يكون موجودا
ضرورة ان الفاعل المؤثر في الموجود واجزائه يكون موجودا وفي ذلك الامر الزائد الموجود
الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا والا لم يكن خارجا عنها ولا ممتنعا لانه
موجود فتعين ان يكون واجبا لذاته ويمكن ان ينسب الجملة الثانية الى العلل الفاعلية
وبساق الكلام كما اقول لاينافي هنا هنا ابطال الجزئية لشي من الوجهين اما الاول
فظ لان العلل الفاعلية لا يلزم ان لا يحتاج المعلول الى ما علاها اذا احتياج المعلول
الى الاجزاء يعتبر ابطه التاثير مثلا لاينافي كون العلة الفاعلية علة فاعلية واما الوجه
الثاني فالكلام عليه هنا كالكلام عليه هناك فان حكاية الاولوية قد عرفت ما فيه
وعرفت ايضا ان الفاعل للمجموع مجموع فواعل الاحاد وكل واحد من الاحاد معلول
للسلسلة المبتدية مما فوقه بمرتبة فمجموع تلك السلاسل يكون علة فاعلية للمجموع الاحاد
وليس لهذا المجموع مشارك في التاثير القريب في جميع تلك الاحاد فضلا عن ان يكون
اولى ويمكن ان يوجه كلامه قدس سره بما يندفع عنه بعض الخلل وان كان بعيدا
بحسب اللفظ بان يقال مراده بالعلة التامة ههنا مجموع العلل الفاعلية مع جميع ما
يتوقف عليه التاثير في المعلول لا جميع ما يتوقف عليه المعلول كما هو ظ عبارته
بل صريحه ولا شك ان العلة التامة بهذا المعنى متقدمة على المعلول ومراده من العلل
الفاعلية المذكورة فيما بعد حيث قال ويمكن ان ينسب الجملة الثانية الى العلة الفاعلية

هو العلل الفاعلية بدون اعتبار الشرايط وح يستقيم الحكم بتقدم العلة التامة ومنع
عليه ويبقى المنع في ابطال الشق الجزئية سواء ورد في العلل الفاعلية المستقلة كما في الترديد الاول
او في العلل الفاعلية مع قطع النظر عن الشرايط كما في التقرير الثاني وهذا وان كان بعيدا
جدا عن لفظه ذكرناه احترازا عن ان يخطر ببال القاصرين فيتجهون خطا سهم انهم ظفروا
بما لم يظفر لغيرهم كما شاهدنا نظائره فذلكة اذا احطت بجوانب المقال وكشفت حجاب
الخفاء عن جلية الحال لاح لك ان الحاصل من جميع تلك الانظار والابحاث ان الترديد
سواء وقع في العلة التامة او الفاعلية المستقلة فكونها عين المعلول بط لو ثبت ان الفاعل
المستقل لا يمكن كونه جزء من المعلول وكونها خارجة عنها يستلزم المط لكن
الشان في ابطال شق الجزئية سواء كان الترديد في العلة التامة او الفاعلية المستقلة
لما عرفت من ان العلة التامة للمجموع بهذا المعنى هو جميع علل كل واحد واحد ولا شك
ان علة كل واحد هو السلسلة المترتبة عما فوقها بلا واسطة فيكون مجموع تلك السلاسل
علة تامة للمجموع ولا يرد ما يتوهم من احتياج المجموع الى المعلول الاخير لما عرفت من
ان علة المجموع بهذا المعنى هو مجموع علل الاحاد ولما لم يكن المعلول الاخير علة لشيء
من الاحاد فلا مدخل له في مجموع عللها وفيه النظر السابق والله سبحانه اعلم وقرره
بعضهم بوجه اخر وهو ان المؤثر التام القريب في كل مجموع هو جميع اجزائه لان المؤثر
التام هو ما يتقدم على المعلول بالذات ويمتنع انفكاكه عنه وجودا وعدما وجميع
الاجزاء بالنسبة الى المعلول المجموع كذلك فيكون علة تامة قريبة له واذا تقرر ذلك
فنقول السلسلة الموجودة الغير المتناهية مفتقرة الى علة تامة لكونها ممكنة من حيث
الاجزاء جميعا وعلتها التامة القريبة هي جميع اجزائها باسرها لما تقدم من معنى

المؤثر

المؤثر التام القريب وهي ايضا ممكنة الى علة تامة كذلك لكونها ممكنة من حيث المجموع من حيث الاجزاء
جميعا وعلتها التامة القريبة كذلك وعلتها اما نفسها او بعض اجزائها او خارج عنها
والاول والثاني بط لاستلزامهما تقدم الشيء على نفسه وكذا الثاني لما تقرر من ان العلة التامة القريبة
لكل مجموع هي جميع اجزائه وكذا الثالث لان كل واحد واحد منها مستند الى علة التامة
القريبة الموجودة في السلسلة فلو استند شيء منها الى خارج لزم توارد علتين مستقلتين
في مرتبة واحدة على معلول واحد وهو مح ويلزم من فساد الاقسام كلها امتناع وجود السلسلة
المفروضة لاستلزامها الخلف المذكور وهو وجوب استنادها الى علة مع امتناع الاستناد
اليها ولما اورد عليه النقض بالجزء الاخير فانه متقدم بالذات ويمتنع تخلف المعلول عنه مع انه
ليس مؤثرا تاما وان الاحاد باسرها عين المعلول فلا يكون من تراقيها ثم ان جاز كون المؤثر في المجموع
عينه فلم لا يجوز ان يكون علة الاحاد بالاسر ايضا عينها اجاب عن الاول بان المراد امتناع تخلف المعلول
عنه بالنظر الى ذاته والجزء الاخير لا يمتنع التخلف عنه بالنظر الى ذاته بل لاستلزامه سائر الاجزاء ان
الاجزاء المجموع المتقدمة بالذات حيث انه اخيرها وعن الثاني بان كل جزء من الاجزاء المجموع متقدم
بالذات على المجموع والمتقدمات بالاسر لا يكون نفس المتاخر والمركب من الواجبات احادها بالاسر
واجب والمجموع ممكن ثم لو كان جميع الاجزاء عين المعلول فالذين قسموا العلل الى مادية وصورية
كيف ساغ لهم ان يعدوا المعلول في اقسام العلل ويلخص هذا الوجه ان سلسلة الممكنات الغير
المتناهية لها علة هي الاحاد بالاسر وهي مغايرة للمجموع لكن الاحاد بالاسر لا يكون لها علة اذ لو
كانت اما نفس الاحاد بالاسر او جزؤها وهو مح او خارج عنها وهو ايضا مح لان الخارج لو
كان علة للاحاد بالاسر لم يكن شيء من الاحاد معلولا لغيره وقد فرض الاحاد بالاسر مستندة
الى عللها الموجودة في السلسلة هذا ما قول وانت خبير بحاله مما سلف اذ لا شبهة عليك ان المقدمات

بالاسر لا يلزم ان يكون متقدما كما مر وكذا مجموع الواجبات لا يكون واجبا وتقسيم العلل الى المادة والصورة لا ينافي كون مجموع المادة والصورة على النحو المعين عين المعلول على ان التقسيم ليس الى مجموع المادة والصورة بل الى كل منهما كما مر فان قلت المجموع الذي لا يعتبر فيه الهيئة يكون مركبا لا محالة وكل واحدة من الاحاد علة مادية له فكيف يكون جميع العلل المادية عين المعلول قلت كون كل واحد منها علة مادية ومقدما لا ينافي كون الكل المجموعي عينا لعدم اعتبار الصورة فيه ونقول بقول فصل للاشكال لنا ان نعتبر احادا من غير ملاحظة الهيئة معها ونحكم عليها الحكم واحد مثل ان نقول الاثنان زوج اول ولا شك ان مخصصه ليس الا هذا الواحد وذاك الواحد فكيف يتوهم كون الواحدين معا علة فيتوجه الوجه فانه ظ وهذا الوجه للمحقق الطوسي رحمه الله واعترض عليه الكاتبي بمنع المقدمة القائلة بان علة المجموع هي الاحاد بالاسر مستندا بانها عينه فاجاب المحقق بالدليلين المذكورين ولم يقدر الكاتبي على الجواب الجلي عنهما فاستمر النزاع بينهما وتداول الكلام من الجانبين من غير فصل ولا خلل في هذا الوجه الا في هذه المقدمة اذ دون اثباتها خرط القتاد **الطريق الثاني** لو كانت الموجودات بأسرها ممكنة لاحتاج مجموعها بحيث لا يشذ منها شيء من احادها الى موجد مستقل في الايجاد بان لا يستند وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد للكل بتمامه او بواسطة هو منها ايضا وذلك الموجد يلزم ان يكون ارتفاع الكل بالكلية بان لا يوجد هو ولا شيء من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اذ العلة ما لم يجب وجود المعلول عنها لم يوجد ويلزم منه امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يمكن ان يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه فيكون جميع الاجزاء ممتنع العدم بالنظر اليه لان عدم كل جزء يستلزم عدم المجموع والشيء الذي به يكون جميع تلك الاحاد كذلك يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منها

ليس ممتنعا بالنظر الى ذاته والا لكان واجبا لذاته والخارج عن الجميع يكون واجبا فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنة كان الواجب موجودا وهو خلف مع انه مطلوبنا اقول هذا اقرب من الطريق الاول وفيه ما فيه لانا لا نسلم احتياج المجموع الى موجد مستقل بالمعنى المذكور بل نقول يحتاج الى موجد مستقل بالمعنى الاعم من ذلك وهو ما لا يستند امتناع عدم شيء من الاحاد الا اليه او الى ما صدر عنه او الى ما هو جزء منه وح نقول لا نم ان العلة المستقلة التي بها يمتنع عدم المعلول خارج عنه قوله والا لكانت نفسا او داخلا فيه قلنا نختار الثاني ونمنع كونه واجبا لذاته وانما يلزم لو لم يحتج هو الى علة بها يمتنع عدمه وكونه سببا لامتناع عدم المعلول لا ينافي ان يكون له ايضا سبب به يمتنع عدمه بالمعنى المذكور بان لا يستند وجود شيء منها الا اليه او الى اجزائها او الى ما هو مستند اليه ولو تم ذلك لكفى في اثبات المطلوب نفي باقي المقدمات بقي انه لا بد من علة بها يجب وجود المعلول او يمتنع عدمه لكن هذا في الغرض المذكور تحقق اذ لا شيء يجب وجوده او يمتنع عدمه على هذا الغرض ثم العجب ممن يأخذ هاهنا المقدمة القائلة بان ما يمتنع عدمه بالنظر الى ذاته واجب الوجود ضرورية مع تجويزه كون العلة التامة في الممكنات نفس المعلول او المخصص ان علته التي يمتنع عدمه هي مجموع السلاسل الداخلة فيه كما مر في الطريق الاول **الطريق الثالث** لو لم يوجد واجب الوجود لذاته لم يوجد واجب لغيره فلا يوجد موجود اصلا اما الاولى فلانه لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكنات ولا شك ان ارتفاعها بأسرها ليس ممتنعا بالذات لانها بأسرها ممكنة ولا بالغير لما سبق من ان الغير الذي به يمتنع رفع الجميع بالكلية لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه واما الثانية وهي انه اذا لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود اصلا فلان ما لم يجب لم يوجد لما تبين في الامور العامة اقول فقد احال في بطلان شق الوجوب بالغير الى ما

سبق في الطريق الثالث فانها استقاربان ولم يرد هناك على ان قال لو وجب بجزئه لزم ان
يكون ذلك الجزء واجبا ولا يخفى انه انما يلزم لو ثبت ان ما يجب به وجود الغير يجب ان يكون
واجبا ولم يتبين ذلك المقدمة غير بينة هناك فالحوالة غير صحيحة والكلام في الموضعين
غير تام لاحتياجه الى هذه المقدمة التي ليست بينة ولا مبينة فالوجه في بيان تلك
المقدمة ان يقال ان ما يجب به وجود الغير لو كان ممكنا لم يمتنع ارتفاعهما معا اذ لو امتنع
فاما لذاته وهو خلاف او لعلته وقد فرضت معدومة وما لا يلزم منه مح لان انتفاء كل
معلول يفرض مع انتفاء علته وتحقيقه ان استحالة عدم المعلول اما لذاته لعلة بان يمتنع
عدمه لذاته او بشرط وجود العلة فان عدم المعلول مع وجود علته مح والاول مفقود ههنا
لامكان العلة وكذا الثاني لان الفرض عدم العلة والمعلول معا والسر في ذلك ان الوجوب بالغير في
قوة الشرطية يعني انه لو وجد ذلك الغير وجب وجود المعلول ووجوب ذلك الغير بمنزلة
وضع المقدم فاذا كان وجوب كل واحد واجبا بالغير غير منته الى واجب لذاته كان
بمنزلة شرطيات غير متناهيات غير منتهية الى وضع مقدم فلا يلزم وجوب شيء منها
فعليك بالتامل الصادق والتوجه اللائق فانه بهما يدق عن مدارك القاصرين وتقرير
البرهان ح ان يقال لو انحصر الموجود في الممكنات لم يمتنع عدم شيء منها ولا جميعها لانا
اذا فرضنا ارتفاع تلك السلسلة باسرها لم يلزم منه مح اصلا لان امتناع عدم كل منها
انما كان لامتناع عدم الجزء الذي فوقه فاذا جعلنا عدم شيء منها مع وجود ما فوقه ولما لم
يكن شيء مما فوقه ممتنع العدم لذاته فاذا فرضنا ارتفاع المجموع لم يلزم منه مح اصلا لا بالنظر
الى ذاته لامكانه ولا بالنظر الى علله اذ هي ايضا ممكنة معدومة في هذا الفرض والحاصل انه لو
انحصر الموجود في الممكنات كان عدم كل من الاحاد مع بقاء ما فوقه ممتنعا اذ يلزم مح تخلف

المعلول

المعلول عن العلة لكن عدم تلك الممكنات بالاسر لا يكون ممتنعا والشيء ما لم يمتنع عدمه ولم يجب وجوده
فلا يكون السلسلة موجودة وقد فرضت موجودة هف اذا حققت ذلك علمت انه اقوى الطرق
الواقعة في هذا المسلك واتمها ولا اخفاء في انه لا تفاوت بينه وبين الطريق الثاني الا بتغيير
امتناع العدم الى وجوب الوجود فمن اكتفى بالثاني بعد العلم بالاول فقد انتحل والله
الملهم الموفق لتحقيق الحق وبيده ازمة الصدق **الطريق الرابع** هو ان الممكن بنفسه لا يستقل
بوجوده ولا بايجاده اما الاول فظ لمن لاحظ مفهوم الممكن واما الثاني فلانه فرع الوجود
ضرورة ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا
لان الامكان وان كان يستدعي الا يستقل بالوجود ولا بالايجاد واذا لا وجود ولا ايجاد
فلا موجود لا بذاته ولا بغيره اقول ويمكن ان يناقش في المقدمة الاولى بانه ان كان المراد بعدم
الاستقلال الاحتياج الى الغير فلا يستلزم المط لجواز ان يكون ذلك الغير ممكنا ايضا
هكذا وان اريد عدم استقلاله في جنسه بمعنى انه يحتاج الى ما لا يكون ممكنا فهو اول المسئلة
ولو اخذت المقدمة القائلة بان ما لا يستغني كل واحد منه عن امر خارج عنه لا يستغني جميع
آحاده عن امر خارج عنه بديهية حسنة لا يبعد لكن لا يجري في المناظرة **تذنيب**
ثم انهم بعد اثبات احتياج السلسلة المفروضة الى الواجب قالوا في ابطال التس الواجب ان
يكون طرفا للسلسلة لانه مرتبط بها وليس في وسطها والمرتبط بالسلسلة اذا لم يكن في
وسطها يكون طرفا لها بالضرورة فينتهي السلسلة عنده واعترض عليه بانه يجوز ان يكون
علة للجملة ولا لآحادها فيكون مرتبطا بالجملة الغير المتناهية غير واقع في نظامها فلا ينقطع
به السلسلة واجيب بوجهين الاول انه قد تبين ان كل واحد من تلك السلسلة ممتنع
الحصول بدون ذلك الخارج فلا اقل من ان يكون موجبا لواحد منها ابتداء فيكون

واقعة في نظام السلسلة كذلك فتأمل فيه وفيه انه لا يجوز ان يكون علة كل واحد منها الواجب مع ما فوقه
فلا يكون طرفا السلسلة بل ماخوذا مع بعض السلسلة في كل منها والثاني انه يجب كون ذلك الخارج
علة لبعض الآحاد والا لتحقق كل من الآحاد بموجده الواقع في السلسلة فيحصل المجموع بدونه فاذا
كان علة لبعض تلك الآحاد لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد لان ذلك البعض له علة
موجبة في السلسلة فرضنا متشابه كون العلة امرا خارجا كما ان كونها نفسها او جزءها
ثم فيبطل التسلسل وهو المط اقول هذا طريق آخر يعود الى ابطال السلسلة الغير المتناهية لافتقارها
الى علة وامتناع كون شيء ما علة لها والا لا له فيه على لزوم الانقطاع عند الواجب الا بان يضم
اليه ذلك انه اذا ابطل التسلسل فكل سلسلة موجودة يكون متناهية ويكون مقطعها الواجب اذ
الممكن لا يكون مقطعا لها لافتقارها الى علة وفيه النظر السابق لا يقال قد فرض ان كل واحد
من آحاد السلسلة معلول مستقل في تلك السلسلة فلا يجوز كون الواجب مع ما فوقه علة مستقلة
له لانه خلاف المفروض لانا نقول في بطلان التسلسل في علل المستقلة فقط ولا يبطل التسلسل في العلل
الغير المستقلة كما في الصورة المعروضة في النظر فتفكر ويمكن ان يقال في ذلك المطلب اذا ثبت
احتياج السلسلة الى الواجب فاما ان لا يكون علة لواحد منها فيستغني عنه او يكون علة لواحد
منها ولا بد ان يكون منتهيا عنده فيقطع عنده السلسلة لكن لا يرد على هذا التقرير المنع
المتقدم وهو انه يجوز ان يكون الواجب جزء من علة كل من الآحاد واذ قد فرغنا من
المسلك الاول فقد حان لنا ان نشرع في المسلك الثاني مستمدين من الله التوفيق فانه خير
رفيق **المقصد الثاني** في المسلك الثاني لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان
كان ممكنا فلا بد له من علة فاما ان ينتهي الى الواجب ويلزم الدور والتسلسل وهما باطلان
اما الاول فلاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وتاخره عن نفسه وهما محالان بالبديهة

٥٧

واما الثاني ففيه طرق الاول برهان التطبيق وهو انه لو تسلسل العلل الى غير النهاية فنفرض
من معلول معين بطريق التصاعد سلسلة غير متناهية ومن الذي فوقه اخرى غير متناهية ايضا
ثم نطبق الجملتين من مبدئهما بان نفرض الاول من الثانية بازاء الاول من الاول والثاني
بازاء الثاني وهكذا فان كان بازاء كل واحد من الاول واحد من الثاني لزم تساوي الكل
والجزء وهو مح وان لم يكن فقد وجد في الاول جزء لم يوجد بازائه جزء من الثاني فتناهى الناقصة
ويلزم منه تناهي الزائدة ايضا لان زيادتها بقدر متناه هو ما بين المبدئين والزائد على
المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع السلسلتين وقد فرضناهما غير متناهيتين هف
واعترض عليه من وجهين الوجه الاول ان البرهان جار في الحوادث اليومية والنفوس
الناطقة بل في مراتب الاعداد فيلزم تناهيهما بعين الدليل وهو بط واما الاولان فعندهم
واما الثالث فبعيد وهذا الاعتراض غير وارد على مذهب المتكلمين فانهم يقولون بتناهي
الحوادث اليومية والنفوس الناطقة واما النقض بمراتب الاعداد فيستندون في دفعه
بانه موهوم محض اذ لم يضبطها وجود اصلا فينقطع بانقطاع التوهم فلا يجري فيه التطبيق بخلاف
الحوادث فانها وان لم يجتمع في الوجود فقد ضبطها الوجود الخارجي فليس موهوما محضا فتامل
فيه واما الحكماء فيجيبون في الجواب بان التطبيق انما يجري في الامور الموجودة معا المترتبة ترتيبا
طبعيا او وضعيا اذ الامور المعدومة في الخارج مطلقا لا وجود لآحادها الا في الذهن
ولا يوجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلا حتى يجري فيه التطبيق والامور المتعاقبة في الوجود
احداثا ايضا كذلك لا وجود للسلسلة الغير المتناهية منها اصلا في الخارج ولا في الذهن مفصلا
والمجتمعة الغير المترتبة لا يجري فيه التطبيق ايضا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء
واحد من الاخرى اذ ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق الثاني

على الترتيب فلابد في التطبيق من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء واحد لكن العقل لا يقدر
على استحضارها لا الى نهاية لا مفصلا ولا دفعة ولا في زمان متناه فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين
باسرها بل ينقطع بانقطاع الملاحظة واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين المتقدمتين
وبين اعداد الحصى اذ يكفي في التطبيق بين الاولين طرفيهما اذ يلزم من ذلك وقوع كل جزء من
احديهما على جزء من الاخرى ولا يكفي في اعداد الحصى بل لابد من افراز كل بازاء مقابله هذا
ما ذكروه اقول للقائل ان يقول لا نم اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلا او
يكفي ملاحظتها مجملا وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة ايضا وعلى الثاني يجري في غير المرتبة
ايضا فانا نعلم انه لا يخرج من ان يكون في الجملة الزائدة ما لا يكون بازائه شيء من الناقصة او لا ف
على الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني التساوي ووجه التفصي عنه على ما سنح للخاطر انه
يمكن في غير المرتبة ان نختار الثاني ونمنع لزوم التساوي لان الزيادة ربما يكون في الاوساط واما
في المرتبة اذا طبق الطرف بالطرف فلا زيادة في غير المتناهي للانطباق ولا في الاوساط
لاتساق الآحاد فلو لم يكن في الجانب الآخر لزم التساوي قطعا وتوضيحه ان الجملتين لا شك
في زيادة احديهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق ينتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى
فيلزم الانقطاع ولما لم يكن لغير المتناهية الغير المرتبة اتساق نظام لم يكن التطبيق يجب ان يظهر
انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع ثم انه لم يظهر مما ذكرنا لا تناهي الحوادث
والنفوس وانما لزم من ذلك عدم جريان برهان التطبيق في ابطالها ولعل في دلائل اثبات لا تناهيهما
وجوها من القدح ثم اقول الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة
بيان ذلك ان آحاد تلك الامور ان كانت مرتبة فذاك وان لم يكن آحادها مرتبة فلا شك ان
المجموع متوقف على المجموع اذا اسقط عنه واحد فذلك المجموع متوقف عليه اذا اسقط منه واحد

آخر وهلم جرا فكل واحد من تلك المجموعات متوقف على المجموع السابق وهكذا الى غير النهاية
فالامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة فيجري التطبيق بين المجموعات
اذ هي امور مرتبة موجودة في الخارج على فرض وجود الامور الغير المتناهية فان قلت اللازم من
التطبيق بين المجموعات تناهي المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المرتبة ولا يلزم منه تناهي
آحاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات يشتمل على آحاد غير متناهية قلت بل
يلزم تناهي آحاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد اسقاط
الآحاد المتناهية التي هي عدة المجموعات المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه في ذلك
هل الا اثنان فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي الا بعدد متناه هو عدة المجموعات فليتامل
الفطن في هذا المقام فانا لم نبسط الكلام ليتجشم الاذهان العميقة وحرز الافكار
الدقيقة وتحقيق المقام ان اشتراط الترتيب تام بلا خلل لما مر مفصلا واشتراط اصل الوجود تام
لان البرهان انما يدل على ان السلسلة الغير المتناهية يستحيل وجودها او السلسلة المعدومة
الآحاد باسرها غير موجودة واما اشتراط الاجتماع في الوجود فقد يقال ان السلسلة
الغير المتناهية من الامور الغير المجتمعة في الوجود غير موجودة اصلا لعدم اجتماع اجزائها
في الوجود والبرهان انما يدل على عدم وجودها فلا منافاة بينها وبين مقتضى البرهان
فيشترط الاجتماع وقد يقال انا نفرض لها وجودا خارجيا فيجري فيه التطبيق ونقول
لا نم ان السلسلة الغير المتناهية فيها غير موجودة غاية الامر انها غير موجودة في زمان
واحد لكنها موجودة في جميع الازمنة المتعاقبة التي هي ازمنة وجود جزء جزء فعليك
بالتامل الصادق ثم قيل ان النفوس الناطقة فيها ترتيب باعتبار حدوثها فيتم
البرهان فيها وايضا نفس الابن متوقف على بدنه المتوقف على الاب المولد لمادته

ففيها ترتب بالطبع واجيب عن الاول بوجهين الاول ان الترتب باعتبار حدوثها غير لازم
لجواز ان يحدث جملة منها في زمان وجملة اخرى اقل او اكثر في زمان اخر واقول فيه نظر لانه على
تقدير قدمها بالنوع وتعاقب افرادها ازلا وابدا كما هو مذهبهم يوجد لا محالة سلسلة منها غير
متناهية مترتبة في الحدوث فيجري البرهان فيها ولا يضر مقارنة جملة اخرى لاحادها تلك
السلسلة الثاني انها اذا اخذت مترتبة بحسب ازمنة حدوثها لم يكن مجتمعة في الوجود باعتبار الا
فلا يكون مجموع الاحاد من تلك الحيثية واقول فيه نظر لان احاد السلسلة مجتمعة ولها
ترتب باعتبار ما فيجري التطبيق اذ يكفي في التطبيق كونها ذا اوصاف يقتضي انطباق كل
سلسلة على نظيره في السلسلة الاخرى على الاتساق وهو حاصل ههنا فانا نفرض الجملة
الموجودة منها اليوم مشتملة على الحوادث في اليوم والحوادث في اليوم السابق عليه وهكذا
فناخذ من الحادث في اليوم السابق جملة فيطبقها على الجملة المبتدئة من الحادث في اليوم
فينطبق كل مرتبة من سلسلة الجزء على نظيرها من سلسلة الكل وسوق البرهان الى الوجه
الثاني من الاعتراض انا لا نم ان الثانية ان لم ينطبق على تمام الاولى انقطعت فانه يجوز ان
يكون عدم انطباقها عليها للعجز عن توهم مقابلة اجزائها باجزائها لا لكون الاولى اطول
من الثانية في جهة عدم التناهي وقد تقرر تقرير البرهان لاجل ذلك الوجه الجهدة العبارة
وهو ان الثانية اما ان يستغرق الاولى على تقدير التطبيق او لم يستغرقها على ذلك التقدير
او في تلك العبارة وهو ان الثانية اما ان يصدق عليها انها قابلة للتطبيق على الاولى
او لا يصدق عليها ذلك واعترض على الاولى بانا لا نم استحالة كون الناقص مثل الزائد
على تقدير التطبيق فان التطبيق محال فيجوز ان يستلزم محالا ولا نم انه يلزم من انقطاعها
على تقدير التطبيق لو لم يستغرقها انقطاعها في الواقع وانما يلزم ان لو كان تقدير التطبيق

فتطبيق القطعتين بحاله لا يكون عدم قبولها مع

وانما وهم تم وعلى الثاني باختيار الثاني ولا يلزم من عدم قبولها لكونهما غير متناهي الاجزاء للعجز
الوهم عن تطبيقها الا انقطاعها وانت خبير بان شيئا من هذه المنوع لا يتوجه على تقريرنا الذي
قررناه في سوق البرهان اذ لا نعني بالتطبيق الا ان العقل يلاحظ شيئا بازاء شيء على وجه الاجمال
ولا يخفى ان العقل يمكنه ان يلاحظ كلا من احاد احدى السلسلتين بازاء واحد من الاخرى على
الاتساق وبذلك يتم الغرض اذ ح لا يخ اما ان يكون بازاء كل واحد من الاول شيء من الثانية
او لا والاول يستلزم التساوي والثاني يستلزم المط واما ان مثل هذا التطبيق يجري
في غير المترتبة ايض فنقل الكلام عليه وتقرير البرهان بوجه اخر في تلك المنوع وذلك بان
يتصل السلسلتان بحيث يكون الانطباق بينهما في الواقع والزيادة والنقصان في الجهة
التي هما بتلك الجهة غير متناهيين فرضنا بان يقال لو كانت علل ومعلولات مترتبة غير متناهيين
في جانب التصاعد لكان تلك المراتب باعلا المعلول الاخير سلسلة العلل الغير المتناهية
باعتبار وهي بعينها سلسلة المعلولات الغير المتناهية باعتبار اخر فالسلسلتان منطبقتان
لا في الفرض فقط بل في الواقع ايض فان كل واحد من تلك المراتب علة وهو بعينه معلول ولا شك
انه لا ينطبق على من تلك المراتب على معلولها بل انما ينطبق على معلول علتها التي هي نفسها
فاذا جعلت احدى تلك المراتب مبدءا ولوحظ التصاعد مع اعتبار تطابق الجملتين وجب
ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات بواحد والا لبطلت العلية والمعلولية في نفس
وجوب التقدم والتاخر اللازمين لهما ضرورة انه لو لم تزد العلة لكان شيء من
العلل منطبقا على معلوله فيلزم المحذور المذكور وقس عليه المعلولات الغير المتناهية
فان البرهان يجري فيها ايض وفيه نظر لان اللازم على تقدير عدم التناهي ان يكون
لكل جملة متناهية منها علة خارجة عن تلك الجملة داخلة في السلسلة الغير المتناهية ولا يلزم

ان يكون وراء الجزء المتناهية علة ولذلك زعم بعض المتأخرين هذا البرهان بانه لما زاد سلسلة المعلولات
من جانب المبدأ بواحد وهو المعلول الاخير وجب ان يكون يزيد سلسلة العلل بواحد في الطرف
الاخر والا لم يكن عدد المتضايفين متساويين وانت تعلم ان هذا ترك لهذا الدليل وتمسك
ببرهان التضايف التي تأتي تحريره فلا يجدي في دفع الايراد على هذا الدليل واقول يمكن تقرير
البرهان بوجه منقح يندفع عنه بعض الشكوك بان يقال لا بد لمجموع المعلولات من علة وعلة
مجموع المعلولات مجموع علل الآحاد فيجب ان يكون مجموع العلل سابقا في المرتبة على مجموع
المعلولات لان العلية تقتضي ذلك لكن هذا في الصورة المفروضة مفقودة فان مجموع ما علا
المعلول الاخير الى غير النهاية مجموع المعلولات الواقعة في هذه السلسلة باعتبار وهي بعينه مجموع
العلل باعتبار اخر فجميع المعلولات وجميع العلل متحدان في المرتبة وان كان كل واحد من العلل
متقدما في المرتبة على الواحد الذي هو معلوله وعلى هذا التقرير لا يبقى المنع المذكور فتأمل
واقول ويمكن تقرير البرهان بوجه آخر وهو ان يقال تلك السلسلة ما خلا المعلول الاخير
علل غير متناهية باعتبار ومعلولات غير متناهية باعتبار اخر فالمعلول الاخير مبدأ السلسلة
المعلولية والذي فوقه مبدأ السلسلة العلية فاذا فرضنا تطبيقها بحيث ينطبق كل معلول
على علة لزم ان يزيد سلسلة المعلولية على سلسلة العلية بواحد من جانب التصاعد ضرورة
ان كل علية فرضت لها معلولية وبهذا الاعتبار داخلة في سلسلة المعلول والمعلول الاخير
داخل من جانب المبدأ في سلسلة المعلولية دون العلية فلما لم يكن تلك الزيادة بعد التطبيق من
جانب المبدأ كان في جانب الاخر لا محالة لامتناع كونها في الوسط لاتساق النظام فيلزم
ان يوجد معلول بدون علة سابقة عليه وهو محال مع انه محقق المط وهو الانقطاع
الطريق الثاني برهان التضايف وتقريره انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة

تقرير برهان التضايف

عدد المعلولية على عدد العلية والثاني بط ببيان الملازمة ان آحاد السلسلة ما عدا المعلول الاخير لها
علية ومعلولية فيكون عددهما متساويا ويزيد معلولية المعلول الاخير زايدا فيزيد عدد المعلوليات
الحاصلة في هذه السلسلة على عدد العليات الحاصلة فيها بواحد وهذا يجري في تسلسل المعلولات
بل في ساير المتضايفين كالابوة والبنوة اقول هذا البرهان ظ على تقدير التسلسل في احد الجانبين
فقط واما على تقدير التسلسل في الجانبين فقد يتوهم عدم جريانه لان المعلولية والعلية غير متناهيين
فلا يظهر عدم تكافؤهما ودفع هذا الوهم انا اذا اخذنا سلسلة غير متناهية من معلول معين
وتصاعدنا في علله الغير المتناهية فلا بد ان يكون عدد العليات والمعلوليات الواقعة في
هذه القطعة متكافئة ضرورة ان العليات التي تتضايف المعلوليات الواقعة فيها لا يمكن ان
يكون فيما تحت تلك القطعة من المعلوليات وهو ظ فافهم الطريق الثالث البرهان التسهيلي وتقريره
ان يقال لو ترتبت امور غير متناهية كان ما بين مبدأها وكل واحد من الذي فيه متناهيا لانه
محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ما بين المبدأ وكل واحد الا
بالطرفين واعترض عليه بانه لا يلزم من تناهي كل واحد من اجزاء السلسلة الواقعة
بين المبدأ وبين كل واحد تناهي السلسلة بايرها فان هذا الحكم من قبيل ان يقال ما بين
اب اقل من ذراع وما بين ب ج اقل منه فيلزم ان يكون ما بين اصوح اقل منه ولا
شك ان هذا الحكم غير صحيح واجيب عنه بانه ليس من هذا القبيل لان المبدأ هناك واحد بخلافه
في المثال بل من قبيل ان يقال ما بين ا ب اقل من ذراع وكذا ما بين ا ج فانه يلزم منه اذا
انضم مع الواقع بينه وبين ا لم يزد على الاقل من ذراع الا بالطرف وهو حكم صحيح وفيه
نظر لان الحكم في هذه الصورة بين بخلاف الصورة المبحوث عنها اذ لا يلزم من تناهي كل
جزء من الاجزاء الواقعة بين النقطتين تناهي الكل لكونه غير واقع بين الطرفين اصلا

البرهان التسهيلي وتقريره

في كون ما بين المبدأ وكل واحد من الذي فيه متناهيا ومحصورا بين حاصرين نظر تأمل فتأمل

ونقل في جوابه ان البرهان حدسي وصاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل
هي مع الطرف الاخر محيط باعدامها وان لم يتعين تلك الواحدة عنده لم يمكن له الاشارة
اليها على التعيين اقول الفطن اللبيب يعلم ما في هذا الاعتذار فان هذه المقدمة اعني وجوب توسط
الكل بين المبدء وواحد من الكل ليس اجلى من المط حتى يثبت بها او يتنبه عليه بل يكاد يكون
عينه اذ لا معنى للانتهاء الا الاحاطة المذكورة وليت شعري كيف يعتري الخفاء في هذا المط
مع جلاء تلك المقدمة خاتمة لما توقف جميع البراهين المذكورة على انه لا يجوز ان يكون احد
طرفي الوجود والعدم اولى بالشيء لذاته غير بالغ الى حد الوجوب والا يجوز ان يوجد بنفسه
للاولوية الذاتية فلا يحتاج الى علة مغايرة لها او ينتهي الى ممكن كذلك فلا يثبت الواجب
وبعض تلك البراهين على ان الممكن ما لم يجب لعلته لم يوجد ولا يكفي في وجوده الاولوية الحاصلة
منها ما لم يبلغ الى حد الوجوب حاولنا بيان هذين المطلبين ليتم الدست ويكمل الغرض
فنقول المطلب الاول قالوا الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته اذ لو كان يكفي في وقوعه ولا
فالطرف الاخر ان امتنع بتلك الاولوية كان ذلك الطرف واجبا بنفسه هف وان امكن
فلا يخ اما ان يكون وقوعه لو وقع بعلة اولا والثاني ح لاستلزامه ترجيح المرجوح بلا مرجح
وهو افحش من ترجيح المساوي بلا مرجح فتعين الاول وح نتوقف الاولوية على انتفاء
تلك العلة اذ على تقدير تحققها يترجح الطرف الاخر والا لكان حالها مع العلة كحالها بدونها
فلا يكون العلة علة واذا توقف على عدم علة المقابل فلا يكون ذاتية وقد فرضت هف ح انه
المط وعليه ايرادات الاول انا لا نم انه لو تحقق سبب الطرف المقابل لم يكن ذلك الطرف اولى
لذاته لان رجحان احد الطرفين بالسبب الخارجي لا ينافي رجحان الاخر لذاته لاختلاف الجهة
ولذلك عدل بعضهم عن هذا الدليل الى ان ارتفاع المانع معتبر في كل علة تامة ولا شك ان علة الطرف

المقابل

المطلب الاول

المقابل مانع عن هذا الطرف فيعتبر ارتفاعه في علته واجاب عنه سيد المحققين بان رجحان
كل واحد من الطرفين على الاخر في حالة واحدة ممتنع وان كان باسباب متعددة لوضوح
ذلك من كفتي الميزان على ان رجحانه وان سلم فلا يكون سبب الطرف الاخر ح مانعا عن
اولوية الطرف الاول فلا يتم التوجيه الذي اختاره المورد ايضا واقول هذا الكلام في غاية المتانة
والرزانة ومما يختلج في قلب بعض القاصرين ان وحدة الاضافة شرط في التناقض واختلاف العلة
يوجب اختلاف الاضافات فلا يكون بينهما تناقض ووجه دفعه انه ليس كل اختلاف الاضافة
في كل مادة مانعا للتناقض فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد في زمان واحد لا يمكن ان يكون قائما
وقاعدا او متحركا وساكنا او متحركا في جهة وعنها ولو بالاضافة الى مكانين وعلتين ومن ثم عمم
القوم في شرايط التناقض هو تشرط كلية الحكم الملتزم في القواعد المنطقية فاذا ارتفعت ركني
التناقض لا زمانا بل قد يكون وقد لا يكون ووحدة الاضافة الى العلة من قبيل الاول فانه لا يندفع التناقض في
شيء من المواد فيمكن تخصيص الاضافة في كلامهم بما سوى العلة بناء على ذلك ويمكن ابقاؤها
على العموم اذ لا يضر ذلك فيه ولا يخفى ما في هذا التوجيه اذ نقول وحدة الاضافة مطلقا شرط
للتناقض المصطلح اعني كون احد الطرفين رفعا للاخر ولا ينافي ذلك ان يكون مع ارتفاع هذا
الشرط احدهما مساويا للرفع اخرى وما نحن فيه من قبيل الاخير وكيف لا يكون كذلك ولو جاز ترجيح
كل منهما بسبب اخر فاما ان يقع واحد منهما فيلزم الترجيح من غير مرجح لتساويهما في الرجحان اذ
لا يمكن ان يكون احدهما اكثر رجحانا من الاخر على الاطلاق والا لكان اولى من الاخر مطلقا
واما ان يقعا او لا يقعا فيلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما ثم ان ارتفاع المانع غير معتبر في
كل علة تامة عندهم كما في العلل الاولى بالنسبة الى المعلول الاول الثاني انا نختار امتناع الطرف الاخر
ونمنع لزوم كونه واجبا او ممتنعا لذاته لان الواجب والممتنع لذاته ما يجب له مع تجريد النظر الى ذاته

من غير التفات الى غيره الوجود والعدم والوجوب بحسبنا بالنظر الى الاولوية المستندة الى الذات
وليس لهم مع تجريد النظر الى الذات الا الاولوية فلا يكون واجبا لذاته واجاب عنه بتي بان الذات
مع الرجحان المستند اليها اذا كان مقتضيا للوجوب بل الوجود كان الذات سببا لاستحالة انفكاك
الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة الى ذاته لا يقدح
في ذلك وانما يكون قادحا لو لم يستند اليه والمراد من عدم الالتفات الى الغير عدم الالتفات الى
غير يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات سببا لاستحالة انفكاك الوجود اقول يمكن ان يقرر ذلك
بان الواجب الخارج من التقسيم ما يقتضي ذاته مع قطع النظر عن غيره الوجود وهو اعم من ان
يكون بكل وجه كافيا في الاقتضاء او على احد الوجهين ليصدق عليه انه مع قطع النظر عن غيره
يقتضي الوجود فلا حاجة الى تخصيص الغير مع انه ربما يناقش فيه لبعده عن اللفظ مع انه في مقام التعريف
الثالث انا نختار كون الطرف الاخر ممكنا لكن وقوعه بسببه مح اذ لا يلزم من امكان المعلول امكان
العلة اذ عدم المعلول الاول ممكن وعلته وهي عدم العلة الاولى ممتنع واجاب عنه قدس سره بانه يتوقف
ح اولوية الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المقابل ممكنا كان السبب او ممتنعا ولكنا نقول ان
امتنع سبب الطرف المقابل فلا يفتقر اولوية ذلك الطرف الى انتفاء سببه كما في المعلول الاول حيث
قلتم انه لما امتنع المانع عنه لم يكن انتفاء المانع جزء من علته ويمكن الجواب بالفرق بين امتناع
المانع في نفسه وبين امتناع المانعية وما ليس ارتفاع المانع جزء من علته ما يمتنع المنع لا ما يمتنع
مانعه والمعلول الاول من قبيل الاول فان ما يفرض مانعا عنه فهو على تقدير وجوده هو المعلول الاول
الذي لا مانع عنه وجود المعلول الاول اذ لا يصدر عن العلة الاولى الا واحد وح يبقى الكلام في انه
لا يجوز ان يكون المبحث من هذا القبيل فتدبر فانه دقيق الرابع انا بعد تسليم افتقار الاولوية الى
(اي من قبيل الاول)
انتفاء الطرف الاخر نقول لا يلزم افتقاره الى مؤثر موجود لجواز ان يكون وجوده اولى بالنظر

الى ذاته بشرط انضمام انتفاء علة العدم اليه فيتحقق بنفسه مع انتفاء علة عدمه من غير فاعل موجود
فينسد باب اثبات الصانع واجيب عنه بان علة العدم عدم علة الوجود فعدم علة العدم يكون
وجود علة الوجود او مستلزما له لان عدم العلة اما نفس الوجود او مستلزما له وهذا الذي
قلناه اولى مما قيل ان عدم العلة هو الوجود فانه غير بين بل غير واقع والمط لا يتوقف عليه اذ
على التقديرين يلزم ان يكون هناك امر موجود يكون هو علة له او لازما لعلته ولما بطل التسلسل
ينتهي الى ما يكون كذلك وهو الواجب تم فيتم المط وفيه بحث اذ عدم العلة قد يكون انتفاء
امر عدمي كعدم المانع فيكون وجودا او مستلزما له فعدم علته الذي هو علة الوجود يكون
(اي العدم)
عدما واجاب قدس سره في حاشية التجريد عن اصل هذا الايراد بوجه اخر وهو ان من يقول
ان الايجاد لا يتصور الا من الموجود ولذلك جعل وجود الواجب عنده لا يستحيل كون الماهية
من حيث هي هي موجدة لها لا يرد عليه ذلك لاحتياج الممكن عنده الى فاعل موجود
يتقدم عليه بالوجود نعم من جوز في الواجب كون الماهية من حيث هي فاعلة لوجودها
من غير شرط يلزمه في الممكن تجويز ذلك بشرط غير مستند الى ماهية من حيث هي والا
لكانت واجبة على قياس ما مر اقول وفيه نظر لان احتياج الممكن الى العلة فرع التساوي
اذ على تقدير الاولوية يجب رجحان الوجود من غير احتياج الى علة والكلام هنا في
اثبات التساوي ونفي الاولوية ثم على هذا التجويز لا يخفى انه ينسد عليه اثبات الصانع اللهم
الا ان يتفصى عن ذلك بان ذلك الشرط ان كان امرا موجودا فلا بد ان ينتهي الى شيء يكون موجودا
لذاته من غير شرط وهو الواجب والا تسلسل الشروط الموجودة وهو مح وان كان عدم مانع
فلا بد ان ينتهي الى عدم يكون واجبا لذاته بان يكون عدم ممتنع لذاته وما يكون ذاته موجدا
بشرط انتفاء امر ممتنع لذاته فهو الواجب لذاته اذ ينتفي التح لا يعتبر احتياج المانع على نحو ما

قال الحكماء في ارتفاع المانع عن المعلول الاول وانا سنزنا اليها فيه من التفصيل ولا ننتهى الارتفاعات
الى غير النهاية وهو باطل لان التسرح ليس اعتبارا محضا ينقطع بانقطاع الاعتبار لانه من
جانب العلل دون المعلولات كما في الامكان ونظائره من المفهومات المتكررة وفيه ما لا يخفى
ولانه يحتاج جميع تلك الارتفاعات الى علة موجبة ضرورة ان مجموعها واجب بالغير على ما مر في
الطريق الثاني والثالث من المسلك الاول وان كان امرا انتزاعيا اخر سوى عدم المانع فان
كان ذلك الاعتباري ازليا كان الشيء واجبا لان ما يكون ذاته بشرط امر ازلي لا ينفك عنه
فهو واجب عندهم وان كان ذلك الاعتبار حادثا فهو يتوقف على حادث اخر وهكذا الى غير
النهاية فيحتاج جميع تلك الاعتبارات الحادثة الى علة موجبة او يقال لان الامور الاعتبارية مطلقا
لا يمكن شرطا للوجود اصلا على ما قيل لان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو الشرط حقيقة
فتامل فيه فانه محل التامل وان جميع هذه الافراد واهية بل الواجب ما سنذكره من ان الاولوية
يستلزم الوجوب وقد يقرر البرهان بوجه اخر وهو انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته
فاما ان يمتنع طريان الطرف الاخر فيلزم الانقلاب او يمكن فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح
بلا سبب او بسبب فيصير ذلك الطرف المرجوح بالذات راجحا وهو مح لامتناع زوال ما بالذات
بالغير واورد عليه ما اورد في الوجه الثالث على تقرير الاول واجيب بمثل ما اجيب
ههنا وهو في الحقيقة يعود الى التقرير الاول فيتوجه عليه ما يتوجه عليه والحاصل من جميع ذلك
انه لم يتم مما ذكره من البراهين شيء وقد سنح لي في هذا المطلب برهان خفيف وهو انه
لو اقتضى لذاته اولوية احد الطرفين كان هو بعينه مقتضيا لمرجوحية الطرف الاخر ضرورة
معية المتضايفين بالذات ومرجوحيته يستلزم امتناعه ضرورة امتناع ترجيح المرجوح
وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الاول وقد فرض الاولوية غير منتهية الى حد الوجوب من حيث

لكن

كون الوجوب بوسايط قدم دفعه وتورده في صورة قياس هكذا لو كانت الذات مقتضية لما
لاولوية احد الطرفين فكلما كانت الذات كذا كان ذلك الطرف راجحا وكان الطرف الاخر
مرجوحا وكلما كان الطرف الاخر مرجوحا كان ممتنعا وكلما كان ممتنعا كان ذلك الطرف
واجبا وقد فرض غير واجب هف وهو برهان متين لا يرد عليه شيء مما اورده في هذا
المقام وقد عثرت بعد ما لاح لي هذا الوجه على ان شارح حكمة العين نقل اصله عن بعض
المشرقيين وان لم يكن على ما قررته من التنقيح والاحكام واورد عليه هو والمحشي رحمهما الله
ايرادا عجيبا وهو انا لا نم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فان
كلا من الطرفين ممتنع عند التساوي فيصدق امتناع احد الطرفين مع عدم وجوب
الاخر فالمحشي اورده في صورة النقض التفصيلي والشارح في صورة النقض الاجمالي وغير الشرح
التقرير لاجل ذلك الى ان امكان وقوع كل طرف لما توقف على رجحانه يمتنع ان يكون
الطرف المرجوح راجحا حال كونه مرجوحا فيجب وقوع الطرف الراجح لما عرفت
في الطبيعيات واورد عليه المحشي النقض السابق بعينه وجعل الحل في صورة التساوي
والترجيح ان الممتنع في الاول هو ذات الطرف المرجوح من هذه الحيثية لا من حيث
هو ومناقضه للطرف الاخر من هذه الحيثية لا من الحيثية الاولى فما هو نقيض ليس
بممتنع وما هو ممتنع ليس بنقيض وكذا الكلام في صورة التساوي واقول في ابطال النقض
الحمد لو امتنع طرف ولم يجب الطرف الاخر كان جايز الارتفاع وقد فرض الاول مرتفعا
فان وقع فيلزم ارتفاعهما وايضا مح فان وقع فيلزم ارتفاع النقيضين وهو ضروري
الاستحالة وان لم يقع فيلزم جواز ارتفاعهما وهو ايضا مح وان اورد بصورة النقض فاقول
هذا يدل على استحالة التساوي لاستلزامه اجتماع النقيضين وارتفاعهما وهو كذلك

وحاصله منع التخلف في تلك المادة فان التساوي كاذب في نفس الامر (منه)

الطرفين

والشارح

بانه يمكن التساوي الطرفين ... لاستحالة الترجيح بلا مرجح (منه)

وقع

فان الممكن يستحيل ان يبقى على التساوي بل لا بد من ترجيح احد طرفيه في نفس الامر والامكان

امر اعتباري يعرض له في العقل فان العقل اذا لاحظ ذاته مع قطع النظر عن غيره وجده متساوي

النسبة الى الطرفين وهو في نفس الامر مقرون بالمرجحات لا يقال كما لا يجوز ارتفاع التساوي

التي هو مقتضى الذات بالغير فلم لا يجوز ارتفاع الرجحان الذي هو مقتضى الذات بالغير ايضا

لانا نقول ليس التساوي مقتضى الذات في الممكن ولو كان كذلك لما جاز ارتفاعه فكان مستحيلا

بل هو بالنظر الى ذاته متساوي النسبة الى الطرفين من حيث انه لا يقتضي شيئا منهما لا

انه يقتضي تساويهما في نفس الامر نعم يقتضي كونهما متساويين بالنظر الى ذاته وهذا المعنى

باق غير مرتفع اصلا فان قلت اللازم مما ذكرت ان الممكن من حيث ذاته يتساوى نسبته الى

الوجود والعدم وبذلك لا يتم اثبات الواجب لجواز ان يكون الممكن مع امر عدمي كارتفاع

المانع من وجوده يترجح او يجب وجوده قلت بعد اثبات انه لا يكون احد الطرفين

اولى به لذاته احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضروري وادراك الفحول العقلاء كافة

على ان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول وان الممكن لا يمكن ان يوجد بعد العدم ومن جوز

وجود ذلك فهو مباهت فلنعرض عنه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور المطلب

الثاني ان الممكن ما لم يجب له الوجود لعلته لم يوجد اذ لو لم يجب معها لكان اما متساوي

النسبة الى الوجود والعدم فيكون حاله مع العلة كحاله بدون العلة وهو محال او وجوده

ممتنعا وهو افحش او معها غير بالغ الى حد الوجوب فلا يستحيل عدمه فلنفرض معها

الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فاختصاص احد الوقتين بالوجود ان لم يكن

لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا سبب ضرورة

ان الاولوية الحاصلة من العلة متحققة في كلا الوقتين فالوقتان متساويان فيها وان

كان

كان لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر لم يكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية في الوقوع والمقدر

خلافه وبوجه آخر لو لم يجب وجودها لكان وجودها اما مساويا للعدم او مرجوحا

او راجحا بالنسبة اليه وعلى الاول والثاني يلزم ترجيح المساوي او المرجوح وعلى الثالث

فذلك الرجحان انما ينشأ من العلة التامة اذ متى فقد جزء منها كان العدم اولى لتحقق علته

وهي عدم العلة التامة فاذا كان اختصاص الوقت لمرجح يوجد في الوقت الآخر يلزم ترجيح احد

المتساويين على الآخر بلا سبب وان كان لمرجح لم يوجد في الآخر لم يكن العلة التامة علة تامة

فقد ثبت بهذا الوجهين ان الوجوب بالعلة يلزم وجود الممكن وهذا الوجوب يسمى بالوجوب

السابق واحتجوا ايضا بعد ما سمى الى دعوى الضرورة وحكم العقل بانه وجب فوجد ويلزمه بشرط

الوجود والوجوب الآخر يسمى بالوجوب اللاحق هذا ما تقرر عليه كلام سيد المحققين قدس سره

في كتبه الثلثة بعد تنقيح ما قيل وغير ذلك في هذا المطلب واقول يرد على التقرير بين انه على

تقدير الاولوية لا يلزم امكان وجوده في وقت وعدمه في وقت آخر بل اللازم منه امكان

عدمه ولو في وقت الوجود بان يرتفع الوجود في نفس ذلك الوقت ويتصف بالعدم بدل

اتصافه بالوجود انما ولا استحالة في امكان العدم في وقت الوجود انما المستحيل امكانه

بشرط الوجود كما حقق في معنى المشروطة العامة فان الممكن ما يجوز عدمه في الجملة ولا يلزم

ان يجوز عدمه على اي وجه اتفق كان الزمان ممكن ولا يجوز ان يعدم تارة ويوجد اخرى

لاستلزامه الخلف وهو تحققه مع فرض عدمه على ما بين في موضعه فلا يلزم من امكان

عدمه امكان وجوده في وقت وعدمه في وقت وللمانع ان يمنع في التقرير الثاني انه متى

فقد جزء من العلة التامة كان العدم اولى ويمنع قول المحقق علته وليست بان علة

العدم عدم العلة الموجبة للوجود والمرجحة له لا عدم العلة الموجبة فقط لجواز ان ينتفي

المرجحة وبقي المرجح فلا يكون العدم اولى بل الجائز اذ عند انتفاء جزء من العلة التامة
لا يلزم انتفاء المرجح كما لا يلزم من انتفاء الوجوب انتفاء الرجحان فالاولى ان يقال لو لم يجب
وجوده لامكن عدمه مع اولوية وجوده فيلزم جواز ترجيح المرجوح ما دام مرجوحا
وهو محال ويعلم من هذا الوجه وما سبق في المطلب الاول ان الاولوية ذاتية كانت او غيرها
يستلزم الوجوب كذلك ثم اقول ما ادعوه من تقدم هذا الوجوب على وجود الممكن ينافي ما
قرروه من ان العلة التامة قد يكون بسيطا لانه اذا تقدم هذا الوجوب على وجود الممكن تقدما
بالذات يكون جزءا من العلة التامة لا محالة فلا يتحقق علة تامة بسيطة لاحد اذ تقدم اللهم
الا ان يتكلف ويقال المعلول بالحقيقة هو وجوب الوجود حيث قالوا ان علة وجود
المعلول قد يكون بسيطا ارادوا به علة وجوب وجوده ومصادم لما قرره المتاخرون
لا سيما سيد المحققين قدس سره من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له اذ الوجوب
امر ثبوتي فيكون ثبوته للشيء متاخرا عن وجوده فالوجوب السابق على الوجود ان كان
عين المسبوق يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه حتى يلزم
ان يكون الشيء الواحد وجودات غير متناهية وهو باطل على انهم قد اعترفوا بان الشيء الواحد
لا يكون له الا وجود واحد واعلم انه لم يرد الشيخ وغيره من القدماء في المطلب الا ان
العلة ما لم يجب صدور المعلول عنه لم يوجد المعلول والدليل الذي ذكره انما يدل على الاستلزام
دون التقدم ودعوى الضرورة في محل المنع ولهذا المباحث مزيد تفصيل [illegible]
في تعليقاتنا ولكن هذا آخر ما قصدت اليه في هذه الرسالة مع تفرق الحال وتشتت
البال ووقوعي في زمان اضحى العلم متقاصرة والجهل متناصرة يكتفون بالخضاب عن
الشباب ويستغنون براى السراب عن الروي بالشراب ولكن هو الله يحق الحق
بفضله ويبطل الباطل بعدله بيده الحسنى واليه الراجعون قد تشرف بتسويده العبد
الاذل تراب اقدام الطلبة في عام سنة ثمان وستين بعد الالف

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

وهو بعينه السبيل في ... [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

[illegible]

كاسم محي الدين في تعريفه بعد الشرح بعد ان ثبت ان [illegible] وذلك لان الشبهة الا فاذا تركها قول
النحويين بعد حواشي المتن او كان واقعا بعد الا كلام موجب وكان المستثنى منه مذكورا كان جاز الرفع الا زيدا
نصبه او كان واقعا بعد الا في كلام غير موجب وقد ذكر المستثنى منه ولو كان جاز في القوم الا زيد جاز فيه النصب على الاستثناء
والرفع على البدلية من المستثنى منه ويعلم ان وجوب النصب في الصورة الاولى وجواز الوجهين في الصورة الثانية [illegible]
في الصورة الاولى جاء القوم الا زيدا بالرفع على البدلية من القوم بتقدير جاء الا زيد او البدل منزلة [illegible]
فيلزم نفي المجيء عن العالم سوى زيد بعد حذف الصورة الثانية فاذا قلنا ما جاء القوم الا زيد بالرفع على البدلية من القوم
يكون القوم في حكم الساقط فيصير التقدير ما جاء الا زيد فيلزم انه ما جاء احد غير زيد وهو المقصود فيلزم
اذا لا ريب ان كلمة التوحيد واقع بعد الا في كلام غير موجب والمستثنى منه غير مذكور وهو المستثنى منه بالرفع على [illegible]
منه والبدل منزلة حكم الساقط فكان المراد نفي تقدير الكلام لا اله موجود او ممكن في الوجود [illegible]
والمعنى على تقدير صحته لا ريب ان غرض الواضع من كلمة التوحيد المراد منها نفي الشركة عن الله تعالى [illegible]
او الامكان فهذه الشبهة انما ترد على من يقول لا بد من ان يكون خبر المحذوف منها موجودا او ممكنا [illegible]
منها ان من قال لا اله الا الله هو نفي الشركة عنه فالنفي المذكور دال على الوحدانية [illegible]
غير الله تعالى والامكان بوجوده فهو المستلزم [illegible] ان الله موجود بالفعل [illegible]
موجود بالفعل [illegible] المراد من كلمة التوحيد انما هو نفي الشركة [illegible]
[illegible] التوحيد بنفي الوجود والامكان عن الغير [illegible]
واجب بالذات [illegible] الكلمة [illegible]
اقول ان هذا الكلام على تقدير ان يكون المقدر هو الممكن يفيد التوحيد ولكن لم يكن في هذه الكلمة [illegible]
في اثبات الوحدة انما التوحيد اثبات الوحدة [illegible] الشبهة الثالثة [illegible]
موضوع للذات المشخصة لا للمفهوم الكلي ولا يمكن لا اله الا الله مفيدا للتوحيد [illegible]

موضوع للذات المشخصة لم يكن قال بها واحد مفيدا للتوحيد اذ التوحيد انما يستفاد منه لو افاد ان هذا المفهوم الكلي
احد لا فرد له سواه وانما اذا افاد ان هذه الذات المشخصة احد فلا يستفاد منه الا نفي الغير من المفهوم [illegible]
انه لا فرد له من ذلك المفهوم سواه اقول ونحن افادت [illegible] بعد الاستفادة [illegible] ذلك الكلام
ما اه ونه في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا [illegible] لو كان فيهما آلهة الا الله
لكان [illegible] نفي الشركة [illegible] واحد في فوق غير الله [illegible] اذا كان [illegible]
فيهما آلهة غير الله لا نفي آلهة [illegible] واحد غير الله في الكلمة [illegible] دون الواحد [illegible]
في انه [illegible] الآية [illegible] آلهة من الارض هم ينشرون [illegible] لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا [illegible] لو كان فيهما [illegible]
المراد [illegible] غير الله [illegible] غير الله [illegible]
قال [illegible] الاستثناء [illegible] آلهة غير الله [illegible]
لو كان فيهما الا الله [illegible] الواحد [illegible]
الا [illegible] الاستثناء [illegible] الله [illegible]
[illegible] الاستثناء المنقطع [illegible]
والنفي [illegible] الاستثناء [illegible] التوحيد [illegible]
غير [illegible] الله [illegible] البدل [illegible] لو كان فيهما الا الله لفسدتا
طلبت [illegible] رسالة [illegible] الله

١٠

بواسطة الحواس وهو زايد على العلم للفرق الضروري بين العلم بحرارة النار

6 اعلم ان الادراك هو اطلاع الحيوان على الامور الخارجية وقيل ان العلم هو حصول صورة الشيء في العقل فلا يكفيه الامر

وبين ادراكها اذا ادركها مع انه لم يخالف العلم بها وقيل ان الادراك مغاير للعلم لان العلم هو حصول صورة الشيء في العقل

كليا بخلاف الادراك فانه يكون للجزئيات ٥ اعلم ان الدليل قد يكون عقليا محضا اي يكون مقدماته كلها عقلية كقولنا العالم

متغير وكل متغير حادث وقد يكون مركبا من العقل والنقل كقولنا هذا ما اخبر به النبي صلعم وكل ما اخبر به النبي صلعم فهو حق ولا يتركب من

النقليات المحضة دليل لانه ما لم يثبت صدق المنقول عنه لا يكون حجة وثبوت صدقه انما هو بالمعجزة والاستدلال بالمعجزة انما

هو بالعقل لا بالسمع ٥ قال عباد في بحث تعلق القدرة القديمة بجميع المقدورات انه لا قدرة في الوجه الله تعالى الا لغيره لان كل مقدور فهو

معلوم لله تعالى ومعلوماته على قسمين قسم علم وقوعه فيجب وقوعه والا لزم الجهل وقسم علم عدم وقوعه فيمتنع وقوعه والا لزم الجهل ايضا فالواجب

والممتنع لا قدرة عليهما لان القدرة متعلقة بالممكن والجواب ان العلم تابع والاثر من التابع لا يؤثر فلا شيء من العلم بمؤثر اما بيان الصغرى فلان

فلان المراد بالتابعية المطابقة ولا شك ان علم الله تعالى مطابق للاشياء واما بيان الكبرى فلان التابع متأخر والمؤثر متقدم فاذا لم يكن

التاثير للعلم يكون التاثير للقدرة وهو المطلوب ٥ وفيه نظر اذ قولنا العلم تابع للمعلوم ليس على الاطلاق بل اذا كان العلم مستفادا من المعلوم في ذاته او

في الهيئة المنتقشة لا ما اذا لم يكن كذلك وهو العلم التكويني السابق على المكوّن كالنقاش مثلا فانه يتصور نقشا ما ثم يوجده فهناك المعلوم تابع للعلم

اعلم ان الانسان اذا علم او ظن او توهم مصلحة في فعل ما من الافعال فانه يجد من نفسه شوقا وميلا الى ايجاد ذلك الفعل وكذلك اذا علم او ظن

او توهم انه مفسدة فانه يجد من نفسه انصرافا وانقباضا فذلك العلم والظن والوهم بالمصلحة هو المراد بالداعي والميل الحاصل عنه هو المسمى

بالارادة وذلك العلم والظن والوهم بذلك للمفسدة هو المسمى بالصارف والتنفر والانقباض الحاصل عنه هو المسمى بالكراهة بهذا في

حقنا اما في حق الواجب تعالى فلما امتنع عليه الظن والوهم لم يكن دواعيه وصوارفه الا علوما ٥ قالت الاشاعرة ان الافعال في حد

انفسها ليست قبيحة ولا حسنة بل هما بحسب الشرع وكل ما نهى الشارع عنه فهو قبيح وكل ما امر به فهو حسن فاستدلوا على نفيه بوجوه منها

انه لو كانت الافعال قبيحة بالنظر الى ذواتها لما وقع التكليف بالايطاق منه تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة

فلان القائل بقبح الافعال بالنظر الى ذواتها قائلون بقبح التكليف بالايطاق وعندهم من جملتها وكل قبيح لم يفعله الله تعالى ومقدمة

متفق على صحتها فلم يقع التكليف بالايطاق منه تعالى حينئذ فبانت الملازمة وهو انه لو كانت الافعال قبيحة بالنظر الى ذواتها لم يقع

التكليف بالايطاق منه تعالى واما بيان بطلان التالي فمن وجهين الاول انه كلف الكافر بالايمان مع عدم امكانه منه اما تكليفه

بالايمان فلقوله تعالى يا ايها الناس وهو عام فيدخل فيه الكافر وغيره واما عدم امكانه منه فلانه تعالى علم عدم وقوعه منه اتفاقا واذا كان

عالما بعدم الوقوع امتنع وقوعه منه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا الثاني انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما اخبر

النبي عليه السلام ومن جملته انه لا يؤمن لقوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب

فلو صدق بالجميع لصدق بانه لا يؤمن فيكون مؤمنا غير مؤمن ومن حيث انه آمن بانه لا يؤمن يلزم ان لا يكون مؤمنا اذ من حيث

اخبار الله تعالى بانه لا يؤمن يلزم ان لا يكون مؤمنا فيكون مامورا بما يستلزم اجتماع النقيضين والجواب منع بطلان التالي اما عن الوجه الاول

فلان الايمان بالنظر الى قدرته ممكن دائما وقوله علم الله تعالى عدم صدوره منه فيمتنع منه قلنا العلم غير مؤثر في القدرة كما تقدم واما عن الثاني

فنقول ان الاخبار بان ابا لهب لا يؤمن انما وقع بعد موته ٥ من شيوخ المرشدين

اعلم ان الجواب ... سند ... الاشاعرة ... انما معارضات ... فلا ... المنقولات ... الدليل ... علاوة ... فافهم ... جائزة ... من حيث ... الاجماع ... الثلاثة ... الوجه الاول

اثبت كما نقله السيد الجرجاني في حاشية الشرح القديم للتجريد والضرب الاول عن التوزيع على ضربين

[illegible]

بذه الرسالة للمحقق الشريف قدس سره

الناظر في المرآت ربما كان متوجها الى الصورة المرتسمة فيها مشتغلا بها باجتناعن احوالها بحيث يغفل عن المرآت
وعما لها من صفاتها و صياقلها واستواء اجزائها وغير ذلك من احكامها فقد جعل المرآت آلة لملاحظة تلك الصورة
و صغائرها بحيث ينظر بها فيها و يتوصل منها اليها فالمنظور المبصر بالحقيقة في هذه الحالة هو الصورة المنطبعة لا الآلة
المتوسطة اذ لا التفات ولذلك لا يتمكن من تعرف حالها واجراء الحكم عليها و ربما جعل الآلة ملحوظة بذاتها مقصودة
بالنظر فيها غير ملتفت الى ما عداها مما ينتقش فيها يتعرف جودة صنعتها وخصائصه جوهرها وذلك مما لا اشكال فيه ويتضح الفرق
بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من وجه فان البصيرة ربما توجهت الى مفهوم قاصدة اليه متمكنة من تعرف احواله وعلى احوال
وربما جعلت آلة لملاحظة تلك الجزئيات ومرآة لمشاهدتها اجمالا فيمكنها بذلك معرفة احكامها مثال الاول نحو انه
مفهوم الشيء بادي الكل العام و مثال الثالث كل شيء فهو كذا فان العقل قد لاحظ في الاول مفهوم الشيء وجعله
في نفسه ولا يتمكن بهذه الملاحظة من اجراء حكم على جزئياته اصلا وفي الثالث قد جعل ذلك المفهوم آلة ومرآة لملاحظة
فيمكن به من ملاحظة احوالها والحكم عليها فالمعلوم في الاول هو المفهوم الذي هو وجه لجزئياته والمعلوم في الثالث هو
اجمالا من ذلك الوجه كذا حققه المحقق الشريف تأمل يتضح جواب ما يورد ههنا من الاشكال وهو ان الحاصل في الذهن
على تقدير العلم بالوجه هو صورة الوجه وعلى تقدير العلم بالشيء من وجه ان كان الحاصل فيه صورته ايضا فالمعلوم هو الوجه
فلا فرق اصلا وان كان صورة اخرى لذلك الشيء فلا يكون من العلم من ذلك الوجه وان كان الحاصل في الذهن صورة
صورة الوجه وصورة اخرى للشيء فالصورة الاولى علم بالوجه فان قلت العلم بالشيء من ذلك الوجه عبارة عن
لزمك اما توقف العلم بالشيء من وجه على العلم بحقيقته واما توقفه على العلم به من وجه آخر فيتسلسل او يدور دورا محالا
لا دورا معية وان جعلت الانه عبارة عن صورة الوجه بشرط انضمامها الى الصورة الاخرى للشيء قلنا
بالشيء مع العلم بالوجه فهناك علمان ومعلومان الا انه علم بالشيء من ذلك الوجه وايضا يلزم لئلا يمكن علم بالشيء من وجه
منفكا عن العلم بحقيقته او بوجه آخر فيستحيل ان يعلم الشيء بوجه واحد منفردا عن علم آخر به وهو باطل اتفاقا بل ضرورة وانه

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك ما اعظم شانك واظهر برهانك انت الشاهد في العين ولا يشاهدك العين انت
اقرب الى الشيء من عينه وقد حال الحجب في البين لا يبصرك نواظر البصائر الا بانوارك ولا
يظهرك ظواهر الدلايل الا باظهارك فانت الدال على ذاتك بذاتك ثم على ما سواك بانوار
صفاتك اخرجتنا من الظلمات الى النور ونجيتنا من الانهماك في مهاوي عالم الزور وصل
على الهادي اليك بعد ما وقعنا في غياهب الجهالة والقايد الى جنابك حين انتقب محجة
الهدى بظلم الضلالة محمد مجمع الكمالات الانسية واله واصحابه ذوي النفوس القدسية
ما دارت الادوار والازمان وتسلسلت سلسلة الاشياء والاكوان فيقول الفقير
الى عفو ربه الحقيقي محمد بن اسعد الصديقي الدواني قد حررت في هذه الرسالة وجوه
اثبات الواجب جل ذكره على ما اورده ايمة الحكمة واجتهدت في تشييد مبانيها وترتيب
مقدماتها على ابلغ النظام ثم اعقبتها ما سنح بخاطري من وجوه النقض والابرام
والدفع والاتمام سالكا في جميع ذلك مسلك الانصاف ناكبا عن سبيل الجور والاعتساف
لم احمد على التقليد فاسلك النظر الشائع ولم اتعبد بالخلاف فالحق احق بالاتباع وقد
سعيت في تقريب المقاصد الى الافهام وان افضى الى الاطناب فان المقاصد في انفسها غامضة
فكرهت ان يجتمع تعقيد اللفظ ودقة المعنى فيتعلق نظمه وتتعين فهمه وقد كتبتها في يوم من
اقصر ايام الصيف ما خلا برهان التطبيق الى حيث فقد عاق عنها عوايق الحدثان حتى نسجت
عليها عناكب النسيان الحال ورد اشارة قد سيرت من عظمى وشدت عضدي فعدت
الى تمامها ونفحات الحمد لله حاوية لنتايج افكار المتقدمين والمتاخرين هادية الى الحق
المبين فتسعد بها الزكي المحدق بالنظر الدقيق المعتلي همته عن حضيض التقليد الى ذروة

التحقيق

الحشو المبسوط اطراف الكلام حلوه ودقة المرتقى لكل ذي حق حقه وقليل ما هم فان اكثرهم الجاهلون
والمتجاهلون والله يحق الحق بكلماته ولو كره المبطلون ثم الى كتب بعد هذه من الزمان وامد من محررا
الى ان ادق تلك الكرمة من بنات فكري ونتايج قريحتي الكريم يعرف قدرها وبعض مهرها فحلى
محلها وعلى حقها وجليها فان شيئا لا يطابق الا الا طبقه ولو تلالا لا توافق الا وحا سريع
ربما النظر في نجوم الارض حرابا وسهلا اطلب لها بعلا يكون لها كفوا واهلا الى ان هداني
هادي الاستخارة من ملهم الصواب وحدا بي حادي الاستشارة من اولي الالباب الى عزة اصحاب
ان اتم هذه العقيلة من هو عين الاعيان واكرم جهة هذه التحية بتسمية من هو بيده مقاليد
الزمان بل الروح سبكوهم بان ارسم على صفا وجهها سامي القاب السلطان خليفة الرحمن اعني
من خصه الله تعالى من بين السلاطين بمزيد العلم والدين ومرتبة المعرفة واليقين وجعله ناصر الاسلام
عن افساد الكفرة الطغام وحرس حوزة الايمان عن مفاسد اهل الشرك والطغيان قد طوى ذكر
حاتم طي بالايادي ونسخ بفصاحته وحكمته اثار قس بن ساعدة الايادي الذي انوشروان
بالنسبة اليه عادل ولكن عن صوب الصواب قد ذكر الناس بعدله ايام
انسى الناس ايام خلافة بني عباس اهل الجود وكامل السطوة وعظيم الباس بعفوه بر وحام
عقبة حياء الجبابرة ونطاطات دون سرادقات عظمته رقاب السامرة استوى على عرش
الخلافة متكلا على العتاق من قارع عرصة الوفاق بالسيف والدم المهراق اشرقت بانيره
القاهرة من افق الاقبال فادبر الخالفون الهامتين كغياهب الظلام منتشرة في افاق اصبح انوار
سلطنته مشرقة على الممالك في الطول والعرض حط فضل المعالي والطلاع فيها ماء الظلال كالا
الذي استهوته الشياطين في الارض فهو الحفاش لم يطلق سطوات اشعة مرجع فهام او كالحام
لم يركب سفينة نوح فلا له عاصم من امر الله ولا حام فهذا ساس العدل بعد ما لم يبق منه الا الثك

الاماري والديار والبلاد وطرز الناس الفضل اثر ما صار من زمانه الاحوال الخلاق المرافع معه
ومن الاسلام بقاطع السيف والبرهان وتقهر رباع الايمان بساطع البيان والسنان درت
اخلاف رافته على الافاضل وقرت لمكان خلافته عيون الاماثل حوى من اشتات المناقب
لم يجتمع في عصره في غيره من يسر ولا عسر فليس من الله لمنكر ولا ياتي الممكن امر جال القوى
والقدر وتندى القريب الوديد بالرعاء الرستاين المسدد بالجلال البين الموفق لاقسار السعادة دين
والممكن علما بكمال السيادة نبي ونه هذه الحالة لا يجلي على البال تلك المناقب العظيمة التي هي عنوان
الكمال ان شكل صورة الجميلة في مرآة الخيال وترقى من مكاشفة المثال في مشاهدة الجمال تعالى مخاطبا
اياه بلسان المقال على طبق لسان الحال امين به صار دين الحق متقلبا ودرا فضا الجود اعلى
الامم قرت به عيون اعيان الهدى فرحا بما حشاه من الاحسان والكرم من النجوم العلى حراس
قبته من السماء ومن زمرة الخدم قد شاع في عرصة الدنيا على الستة الورى فقط على الاعلام
لم ينجم ان الكمالات اشتات وقد جمعت جميعها فيك هذا جامع الكلم وهو السلطان ابن السلطان
ملاذ بني نوع الانسان باسط بساط الامن والامان مفيض عوارف العوارف على كافة اهل
الايمان السلطان ابو الفتح بايزيد خان بن سلطان مراد خان فهو الذي انار مصابيح العلوم
بعد انطفائها ورفع اعلام الحكم غب خبو لها وذهاب زوالها واصلح اركان الفضائل والعلى
بعد فسادها ورفع اسواق الافاضل والاعالي اثر كسادها حتى جلبوا بضائع العلوم الى
حضرته من كل فج عميق وحملوا نفائس ساقات عرائس الفهوم الى سدته من كل بلد سحيق
فوسمته باسمه العالي المكتوب على جباه السموات والعوالم رسما لحرمته والحمد لله على
جرائته اتحاف السحابة القطرة الى العمان واهداء النملة رجل الجرادة الى سليمان فان وقع من
خدام سدة حضرته موقع القبول والرضا فذلك غاية المسئول ونهاية المبتغى والله ولي
التوفيق وبيده ازمة التحقيق م م

الثالث واما بطلان فلان الحكم على المعدوم في الخارج صحيح بديهة واتفاقا وليس ثبوت المحمول للموضوع في حينه في الذهن فان الثبوت للوجود الذهني العقلي على ان العوارض الذهنية اما لوازم ماهية او معقولات ثانية وان المعقولات الثانية لوازم ذهنية لمعروضاتها فيلزم ان يكون جميع الاحكام على المعدومات ضرورية وليس كذلك نحو قولنا زيد بحيث هو موجود في الوقت الفلاني بالدوام الازلي بدون ضرورة حق وايضا يستحيل الحكم عليها باحكام المعدومات الخارجية على انكونه مطابقا لما في الاذهان في الخارج عليه بالقضايا الدائمية بالدوام الازلي قدم العالم زمان وهو خلاف ضروري دين الاسلام

الثاني انه لولاه لم يوجد ممكن اصلا عن فاعل سواء كان الفاعل موجبا او مختارا لان وجود المعلول الاول عن فاعله في وقت او مرتبة دون ممكن اخر كالمعلول الثاني في ذلك الوقت او المرتبة بل الاول لا يتصور الا بان يمتاز قبل الصدور ولو في المرتبة بهذا عن ذلك العكس انه لولاه لم يكن القديم تعالى عالما في الازل بشيء اصلا لا مفردا ولا قضية سواء كان علما اجماليا او تفصيليا لان تعلق العلم بلا شيء محض محال بديهة والعالم حادث وهذا انما يتم لو كان مقصود المعترض في الوجه الثالث نفي علمه تعالى بكل شيء لا نفي علمه مطلقا ايضا في الازل

السادس انه لولاه لم يكن القديم تعالى مختارا للشيء بمعنيه المنقول عن المتكلمين والمنقول عن الفلاسفة ايضا لان علمه تعالى سابق على الاول المتقدم عليه بالذات او بالزمان محال تعلقه بلا شيء سواء كان العالم قديما او حادثا وكون ذات العالم متقدما عليه بالذات وتعلقه به موخرا عنه سفسطة فان العلم الذي لم يتعلق بالشيء بعد وفي المرتبة جهل به فلا ينفع في الاختيار وفي اطلاقاتهم انه قبل الجهل بل في دارك شيء اقال نعم ولكن لم يحضر بعد السابع ان المحمول في القضية الفاعلية زيد موجود في الخارج ازلا وابدا لان العوارض الذهنية اما معقولات ثانية او لوازم ماهية وعلى التقدير يستحيل الحكم عوارض ~~ليست ذهنية لانه يلزم الحكم~~ مفارقة وايضا نعلم ان حكايتنا في قولنا زيد موجود في الخارج ليس عن حال الذهن والكلام في المحكي لا الحكاية

ليس هو

من صفات ذاته التي هي عين ذاته لان الاول داخل في المصداق ح وكذا الكلام في علم باحوال الموجودات الخارجية ايضا بتعلق علمه تعالى صح

المعترض

وهو مفارق للموضوع فهو حكاية عن نسبة حقيقية والمراد بالنسبة الحقيقية هنا النسبة تعلق بها باثر على حده كما مر وهذه القضية ليست ذهنية لانه يلزم ان يكون زيد موجودا في الخارج صح

في خارجية وثبوت الشيء للشيء حقيقة في ظرف خارجية عليه فرع تميز الثابت له فيه ولا نعني بالثبوت الا التميز او ما يساوقه كما تقرر فيلزم ان يكون زيد ثبوت في الخارج قبل ثبوت الوجود الخارجي له وهو الحلول الابد والنقض بقولنا زيد المعدوم متميز او متقرر او ثابت في الخارج وكذا قولنا اجتماع موجود او عالم او قادر او نحو ذلك فان نسبة هذه المحمولات الى موضوعاتها ليست حقيقية ولعل هذا منع كون المحمول مخلوطا بالموضوع والحق ان قولنا زيد المعدوم في الخارج ثابت في الخارج ايضا قضية خارجية والفرق بينهما وبين الاولى ان الاولى مشتملة على نسبة حقيقية الى الساري كالثبات

الثانية

الشكل الرابع يشكل تخلف المعلول عن العلة التامة وله في المشهور تقرير ان التقرير الاول لولا وجوب اختيار العبد لا ضطر في فعله الاختياري وتركه بالنسبة الى المبادي التي ليس شيء منها باختياره اي وجوبا سابقا لزم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة وهو اشد فسادا من الترجيح بلا مرجح الذي لم تقم مطلقا ام لم يجوز من جوز الترجيح بلا مرجح لانه يستلزم الترجح بلا مرجح اما بيان الملازمة فبانه ان لم يتحقق بعض المبادي التي يتوقف عليها فعله الاختياري امتنع تحققه وان وجد جميع ما يتوقف عليه وجاز عدمه لزم جواز التخلف عن العلة التامة واما انتفاء اللازم لاستلزامه الترجح بلا مرجح فقد قال الشارح الجديد للتجريد في الشرح في بيانه عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر

بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من انه
لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار لانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجيح
بلا مرجح لانا نفرض ارادته او تعلقها لكونه من شرايط التاثير موجودا في الزمانين معا فلا
يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر رجحانا
بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره انتهى وان اردت ان تظهر لك هذا الدليل
غاية الظهور فافرضه اولا في الفعل الاختياري الاول وقس عليه الباقي والجواب عنه
اولا ان اتباع الشهرة لا يجوز وترجيح القادر احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح اي
بلا داع يخصص بالمرجح بالفتح اصلا بديهي الاستحالة ولكن تخلف المعلول عن العلة التامة
جائز وما استدلوا به على الامتناع مدخول وانما نشأ توهمهم غلطهم في اجزاء
العلة التامة ٧ قال المحقق الطوسي في تلخيص المحصل انه مستند علة الحاجة وتعلقها
وكذا التاثير والايجاد والاحداث ونحو ذلك متحقق قبل المعلول ومن
اجزاء العلة التامة اي المؤثر الامكان لا الحدوث الحدوث هو كون الوجود مسبوقا
بالعدم فهو صفة للوجود الموصوف به والصفة متاخرة بالطبع عن موصوفها و
الوجود الموصوف به متاخر عن تاثير موجده بالذات تاخر المعلول عن العلة والتاثير
الموجد متاخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود تاخرا بالطبع واحتياج الاثر متاخر عن
علته بالذات وجميعها اربع تاخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات بالذات
وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة الاحتياج وقد قالوا في معارضة الامكان
صفة للممكن فهو متاخر عنه والممكن متاخر عن تاثير المؤثر فيه والتاثير متاخر عن
الاحتياج المتاخر عن علته وهي فاسدة لان الممكن الموصوف بالامكان ليس متاخرا عن
تاثير المؤثر انما يتاخر عنه وجوده او عدمه المتاخرين عن ذاته اللذين ليس بهما احتياج الى
مؤثر الى علة الاحتياج انتهى

في نفس الحكم بالامتناع فانهم جعلوا الترجيح والاختيار والارادة مما استدلوا به على الامتناع مدخول وانما

قال المصنف قدس سره الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين محمد وعترته الطاهرين

اما بعد فيقول المفتقر الى الله الغني محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات

انفقت مني على شرح الهيات التجريد قد جمعتها تذكرة لمن له قلب

او القى السمع وهو شهيد جعلني الله والطالبين من اهل التأييد

قوله استدل على وجود الواجب الخ اختار المصنف قدس سره

في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل

عليه بالنظر الى الوجود لانه اخصر واوثق واشرف من المنهج

الذي اعتبر فيه حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث كما

طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا

المنهج على دليل واحد لحصول المقصود به والاشارة الى قوة هذا

هذا الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة احدها ان للموجود

افرادا بالبديهة فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات ثبت

المطلوب وان كان كلها ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب

لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان يقال في الشق الثاني ان لم يتحقق

في افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور او التسلسل وثالثها ان يقال

فيه ان لم يتحقق واجب الوجود في افراد الموجود لزم ان يتحقق فيها

لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل كلام المصنف على هذا ورابعها

ماقرره الشارح وهو احد احتمالي كلام المصنف ومن البراهين التي ظهرت

لي في هذا المطلب وغاب عن اهل البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات

منحصرة في الممكنات لزم الدور او تحقق موجود مما يتوقف على ما

التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق

الايجاد مما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد

لم يوجد ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ

والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود



بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا احقيق بان يكون طريقة الصديقين

الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى لمجموع الموجودات

من حيث هو ليس له مبدأ او بالذات وبذلك ثبت وجود واجب

الوجود بالذات وبعبارة اخرى لمجموع الموجودات من حيث هو

موجود يمتنع ان يصير لاشيا محضا ومجموع الممكنات ليس بممتنع ان

يصير لاشيا محضا وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات

ويعلم ان تتميم جميع براهين هذا المطلب التي لا يوخذ فيها

ابطال التسلسل مبتنية على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات

الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد في امكان

طريان الانعدام عليها بالكلية فبعد تمهيدها لا شبهة في صحة ما مر ولا

صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون

خارجا عنها بالضرورة والموجود الخارج عنها انما يكون واجبا بالذات ولا

في صحة ما قيل من ان جزء الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة

فاعلية لها والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله اذ بملاحظة المقدمة

المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة تكون

علة بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه

ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون شيء من الممكنات مبدأ

لوجوب الممكنات ولا منشأ لامتناع طريان العدم عليها بالكلية

ولا في صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من

الممكنات اذ لا شيء من الممكنات يستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد

واذا لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ولاثبات هذا

المطلب منهج اخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان بان يقال يمكن ان

يوجد شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي ومن ذلك الامكان يثبت

وجود واجب الوجود بالذات باحدى الطرق المذكورة كما لا

يخفى بادنى تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين

المتعددة على هذا المطلب العالي فان كلا منها كشمعة في ازالة

ظلمة الجهل ولاجتماعها اثر عظيم في تقوية الاعتقاد **قوله**

على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه اقول اي بمعنى ان ليس شيء منهما

لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه في اي وقت فرض وان كان وفيما
سوى هو ما والغرض ان معنى الصحة ههنا الامكان ليس الا الامكان
بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان للفلاسفة
في تعريف القدرة عبارتين احديهما صحة صدور الفعل ولا
صدوره واراد وابها امكان الصدور واللاصدور بالنسبة
الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتلازم بين معنييهما ظ
فمعناهما متفق عليهما بين الفريقين فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة
ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم
وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة
وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات فالمناسب
في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور ههنا بامتناع
انفكاك ذاته تع عن ايجاد العالم مطلقا في الازل وح لا احتياج
في اثبات نفيه الى التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال

الاستدلال بل الحق ان يق في اثباته ان تاثيره تعالى في وجود
العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه وهو محذور
واتضح علاته فاذ رجع هذا الاستدلال انما يناسب لمبنى الاشعري
ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه فلا يصح اجراؤه ثم
قبل المص اذ على تقدير هذا الاجراء لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يعارض
المص ويقول تاثيره تع في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب
المذكور لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج التاثير
الى شرط حادث محتاج الى شرط اخر حادث بناء على ما ذكر
من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل في
الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك مح عند المص بل له ان
يقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكره في الاستدلال او
تخلف العلة التامة عن المعلول وذلك الشرط الحادث يتوقف
ايضا على شرط حادث اخر ويلزم التسلسل وهو باطل عند المص وكذا

ان القول بان الشي لو كان جائزا لتوقف على شرط حادث
غير مسلم عند المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين ولا الا زمان
نقيض الايجاب المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم
نعم يصح استعمال الاشعرية له في ذلك الدليل على اثبات
ان تاثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار
فانهم لما جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا ان
كان تاثيره تعالى في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة
لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان في
فحاصل كلامهم ان تاثيره تعالى ليس بالايجاب بل بالاختيار
بدون الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس ارادة الفاعل
المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما
محالان فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في
قدم العالم وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جائز
بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمص في ثاني

الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة الترجيح بدون
المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث
بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي
اوجده فهو قائل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث
بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير فالمص انما نفى
الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق
فالحق في الاستدلال ما مر سابقا بخلاف الاشعرية ومن تبعهم
فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا اوجده الله
تعالى العالم في الوقت الذي اراد في الازل ان يوجده بدون
مرجح قال المص في شرح الاشارات والقائلون بحدوث العالم
افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص آن اول الايجاد
بالحدوث بوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهو جمهور
المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهولاء يقولون بتخصيصه
على سبيل الاولوية بدون الوجوب ويجعلون علة التخصيص

مصلحة يعود الى العالم وفرقة قالوا تخصصه لذات الوقت على سبيل
الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا اذ
لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف
بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن لزوم التسلسل
بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء ا
غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا
وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل
المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص وهم اتباع
ابي الحسن الاشعري ومن تقدمه وتأخره وغيرهم من المتكلمين انتهى
انتهى ولا خفاء في ان المقدم اختيار المذهب الاول لكن قال
بالوجوب قوله يلزم قدمه اي قدم الفعل المطلق الذي
هو من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي لا حاجة
الى التنبيه عليه كما مر الاشارة اليه قوله او لو كان حادثا الخ
ذلك التوقف مع كون لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوعا

ممنوعا كما مر الاشارة اليه لمحالية هذا الحدوث على تقدير الايجاب
بالمعنى المذكور وامكان استلزام المح للمح لئلا يستلزم تقدم الشيء على
نفسه قوله لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام لا حاجة
الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل
هذا التقييد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك
بين الموجبين اللذين احدهما معتبر عند الحكماء والاخر معتبر عند المتكلم
وايضا التخلف من الموجب التام وان كان محالا لا جاز ان يكون
لازما لاجتماع المتنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث
اثره المطلق وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر
الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط
حادث قوله متعاقبة اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل
المطلق من حدوثه وذلك غريب قوله او مجتمعة لا يخفى
عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المع عن الموجب التام
فقوله اذ لو كان حادثا الخ لا خفاء عليك انه على هذا التقدير لحدوث



يلزم التخلف عن الموجب وذلك ف فان قيل مراد الشارح
من القدم المذكور نه قوله يلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع الاجزاء
ولهذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص او حادثا بالجزء لتوقف
على شرط حادث قلت الاستدراك باق اذ قد سبق استحالة
قدم العالم مطلقا سواء كان بالشخص او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع
ما مر الاشارة اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف على
شرط حادث عند المصـ فالوجه في تقرير الدليل ما مر سابقا
قوله وللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد في اقول الحمد
في اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث المشهور
الذي لا دليل عقلا يعارضه فليس للمتكلمين التفات الى هذا
التجويز المخالف للاجماع والحديث ولذا قال المصـ والواسطة
غير معقوله اي لا دليل عقلا عليه فتجويزها مع انه مخالف للاجماع
المذكور والحديث المشهور غير ملتفت اليه وايضا الدليل
العقلي قايم بان يكون الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته

ذاته لا يوجد جوهرا وهذا ما هو اوفق كلام الحكماء قال بهمنيار في
كتابه المسمى بالتحصيل فان سلمت الحق فلا يصح ان يكون علة
الوجود الا ما هو بريء من كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول
تعالى لا غير اذ لو كان يفيد الوجود وما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او
جسما كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة
في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى فتح قول المصـ والواسطة غير
معقول ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني ما ينفيه البرهان العقلي
الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد
ما هو مختص بالمبداء الاول تعالى وهذا انما ينافي كون حركات العباد
صادرة عنها **قوله** اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة
اليها المناسب ان يقول ان الامكان باعتبار القدرة مع قطع
النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان
الارادة عند المصـ غير زايدة على الذات ولا على الداعي ولا على
العلم بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح



غيرزايدتين على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد
ينتفي الايجاب بالمعنى المذكور اولا قلت لما كان المراد هو
ايجاب الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجح الايجاد
هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور اولا وان تحقق
الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو الواقع
عن الارادة التي هي غير زايدة على الذات والعلم بالاصلح
كما هو الاشارة وسياق تحقيق ذلك انشاء الله تع قوله وهذا
ما يق ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار الخ لقايل
ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زا
على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلمين
نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زايده على الذات
لا ينافي على الذات لا ينافي القدرة والاختيار والارادة
على تفسير الحكماء بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل
لكن شاء في الازل ففعل فيه بالمشية القديمة التي هي غير

غير زايده على الذات ولا على العلم بالنظام الاعلى والحاصل ان
انفكاك العلة التامة عن المع في الزمان مح فكيف حكم بانفكاك
ارادة الواجب تع مع كونها غير زايده على الذات عن تعلقها بالمراد
في الزمان كما حكم به المتكلمون فاللايق بهذا المقام ايراد تحقيق شاف
كاف يوجب طرح ما قيل فيه خلف قاف فان قيل
انفكاك العلة التامة عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان ممكن
ولزم الحكماء القول بامكانه فان الحادث في آن الحدوث
له علة تامة بلا شبهة ولا نزاع لاحد فوجب ان يتقدم
في وجوب ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان او لو كانت
معه بالزمان ينقل الكلام الى علتها فلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة
على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية مترتبة
وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين
في جواز تخلف المع عن علته قلت تخلف المع عن علته بعد
تحققها بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا لا يخفى في الخارج

ولا يجب التوهم جايز عند الحكماء بل لزمهم ان يتميزوا به لجاز امرا ما
تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان و
كما يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة يتعلق
الارادة باحداث الحادث الزماني فهو مما يستحيل بحسب
البديهة من النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من
بيان عدم امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذي يلزمهم التزامه اقول
قدم الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المخصص
فالذات يقتضي احداث الحادث في ان الحدوث لوا
الارادة التي هي العلم بالاصلح وسيجي تفصيله وتحقيقه ان شاء الله
تع **قوله** بان يريد الترك او لا يريد الفعل هذا الترديد بناء
على الخلاف في ان الترك اما فعل يصدر عن التارك او
عدم الفعل **قوله** اعني انضمام الارادة الخ هذه العبارة و
العبارة السابقة اي قوله فان القادر هو الذي يصح منه
ان يفعل اه بل يريد الفعل وح يجب الفعل ايضا ليست على

على ما ينبغي فانهما لا يناسبان الا مذهب من حكم بحدوث
ارادة الفعل بعد حصول الشرائط في ارادة الارادة كبعض
شيوخ المعتزلة والعبارة اللائقة في الاول هي ان يق فان القادر
هو الذي يصح منه ان يفعل اه بل يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر
الى ارادة الذات وفي الثاني هي ان يق ان ارادة وجوب
صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرائط اعني الذات مع كونه
قادرا مريدا ولعل الشارح تسامح في العبارة بقرينة تدل على المراد
لكن هذا ينافي ما ذكره بعد في شرح قول المص وتخصيص بعض
الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته فانه يدل على
انه اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة الزائدة على
الذات قال المص في شرح الاشارات لما كان الفاعل
المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس
اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء يسبب تخصيص
الطرف الذي يختاره فاثبتوا الارادة المجاز ارادة يتعلق بذلك



الطرف وهى متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير
زايدة على علمه عند الكعبى ثم قال واعلم لكن المعتزلة الذين لا يقولون
بالارادة المتجددة لا يعرفون تجدد شى غير الفعل اصلا مع قولهم
اما بان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع
الصدور فى غير ذلك الوقت انتهى لم يحكم بوجوب الاصلح انتهى

اقول لا خفاء فى ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور
غير راجع الى امتناع الصدور فى غير ذلك الوقت الا ان لم
يحكم بوجوب الاصلح كما مر فيما نقل عن المص سابقا واما ان حكم
بوجوبه كما هو مختار المص فمؤدى كلتى العبارتين واحد و
ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير ولعل ان مختار المص
هو ان الارادة مع انها غير زايدة على العلم غير زايدة
الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم
بالاصلح هو موجب ولكن لما ذلك على ذكر منك فى الابحاث
الاتية قوله اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده فلا يمكن

يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافى امكان
الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن على الفعل وتركه انما
يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا يتحقق فى
كلتى حالتى الوجود والعدم ومن هذا يعلم انه يمكن الجواب على
اختيار كل من شقى الترديد قوله يعنى نختار انها حال عدم الاثر
لكنها عبارة عن التمكن من الفعل فى ثانى الحال الى ان الفعل
وعدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا يتحقق القدرة على الفعل
ويحتاج الى الجواب المذكور فيطول المسافة فى الجواب وليعلم
ان المتكلمين اختلفوا فى ان القدرة على الفعل اى القدرة
الحادثة قبله او حين وجوده فذهب الاشعرية الى انها مع
الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل من
قال بتقدمها بوجهين الاول منهما انه لو لم يتحقق قبل
الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر
وتكليف غير القادر وان كان جايزا عند الاشاعرة لكنه

غير واقع بالاتفاق كما قال تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها

منها ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في الفعل والفعل

عند الحصول لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الثاني ان حصول

الفعل لا ينافي احتياجه الى القدرة التي هي علته فان حصول

المعلول لا ينافي الاحتياج الى العلة وقد اجيب عن الاول

بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال

واورد عليه بانه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على

الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به لاستحالة التكليف

بتحصيل الحاصل فينافي التكليف والقدرة التي هي شرط

ويمكن دفع هذا الايراد بان التكليف لا يتعلق الا بما

مقدورا على تقدير وجوده واللازم منه ان يكون المكلف

مقدورا في اي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة مع

التكليف على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل

اذا كان حاصلا بتحصيل اخر لا بذلك التحصيل وح

جاز ان يشترط التكليف حال القدرة لا يقال ان تكليف الفاعل

حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا

لكنه لا طائل تحته لانا نقول يكفي في فائدته كونه سببا لذلك التحصيل فانه

هو اثره ولا يقال يتحقق فائدة التكليف على هذا التقدير وهو الابتلاء

لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه واما عند تحقق الفعل فلا

لانا نقول الابتلاء انما يكون فائدة حدوث التكليف لا فائدة

استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة

القوة التي هي مبدا التاثير والكسب سواء كان مع جميع

شرائط التاثير والكسب في الفعل اولا كان متحققا قبل الفعل

ومعه وان اريد بها القوة التي يكون مع جميع شرائط التاثير

والكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة التي

يشترط معها عدم تحقق جميع شرائط التاثير والكسب لم

يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث ايضا ذهب بعض كما يعلم

من عبارة بعض وايضا كان الدليل الثاني دالا على تحقق

ذلك الذهاب فان قيل لعل المص ذهب الى اختيار القول
الثالث ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع
العدم فى الحال فى جواب من قال شرط القدرة انتفاء شرايط
التاثير وفى حال العدم تحقق شرايط التاثير فى العدم وفى حال
الوجود تحقق شرايط التاثير فى الوجود فلا تتحقق القدرة فى
حال العدم ولا فى حال الوجود قلنا لا يساعد هذا التوجيه
قوله ويمكن والاولى فى توجيهه ان يق هذا جواب قول من
قال القدرة لا تتحقق فى حال العدم قبل الفعل لان القدرة
لا يمكن ان تجتمع مع العدم واجاب المص بان القدرة
على الفعل المستقبل تتحقق فى الحال مع عدم الفعل فى
الحال فهذا رد على الاشعري فى قولهم ان الفاعل لا يقدر
على الفعل قبل وجوده **قال** المصنف وانتفاء الفعل
ليس فعل الضد قد اشار الى انه ليس شرط كون انتفاء
الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل

الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة
لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر
فيكون عدم الاصلى مستمرا ازليا لا ينافى تعلق القدرة بابقائه
وايضا يكفى فى كون طرف النفى اثرا بمعنى الاستتباع ان القادر
لم يشاء فلم يفعل فان انتفاء الفعل ليس فعل الضد الذى هو
العدم ففى هذه العبارة اشارة الى رد الدليلين المذكورين
فى الشرح **قوله** اى قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات اقول
لا خفاء فى ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة
للمقدورية اذ الشئ ما لم يتصف بامكان الصدور عن
الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية ولولا امكان الصدور
عن الغير لامكان الصدور عن الواجب تع سواء كان
الصدور بالواسطة او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له
امكان الصدور عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا
الممكن باعتبار ذاته لا شئ محض وما كان كذلك لا يصح ان يصير موجدا

يكون عنده وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تع وقدرته
ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب
تعالى حركات للاجسام ضرورة ان القادر على ايجاد المحرك قادر
على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة الواجب المعتزلة تتعلق بجميع
شرائط التأثير لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع
بالنظر الى علمه بانتظام الاعلى اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض او
بواسطة مع الاتفاق في ان صدور غير الحركات من الجواهر انما هو
من الواجب تع واما قدرته تع على الاطلاق فهي متعلقة بجميع
ما هو ممكن الصدور عن الغير **قوله** لا نسلم ان الامكان علة
المقدورية اقول لما كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر و
التأثير لا امكان له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا
باتفاق المتكلمين فثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة
الى المؤثر القادر **قوله** ولو سلم اه اقول لما كان مقدورية
المقدور لشيء مقدور اله وجب انتهاء جميع المقدورات

المقدورات الى الواجب بالذات يثبت شمول تعلق قدرته
لجميع المقدورات **قوله** فان المعتزلة القائلين اقول المعتزلة
لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تع بافعال العباد بالنظر
الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلق الارادة بايجاد افعال العباد
كما يعلم من التامل في ادلتهم **قوله** هذا الاستدلال بناء على
لا يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين في ورود المنع انما الفرق
في دفعه فان الاشعرية لما اعتقدوا ان ليس التأثير الا بالغير
واجب الوجود دفعوا المنع بكون ما هو ممكن غير مقدور للواجب
بانه يلزم منه كونه غير مقدور لغيره تع عدم امكان صدوره عن
الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب
بالذات واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان نقول
كما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب تع
باعتبار كونه فاعلا اي بدون اعتبار كونه مريدا وعالما
بنظام الخير اذ لا يلزم من كون الشيء ممكن الصدور عن الغير

كونه متعلقا بقدرة الواجب المستجمع لجميع الشرائط التاثير **قوله** فيعلم قاعدة الاعتزال آه اقول على قاعدتهم لا يلزم الا جواز ان يكون خصوصية بعض المقدورات الممكنة مانعة من تعلق القدرة التامة الجامعة لجميع شرائط التاثير بل عن تعلق الارادة لا جواز ان تكون مانعة عن تعلق مطلق القدرة ببعض المواد وحاله تلك الخصوصية لم يقع بقدرته تعالى **قوله** وعلى قانون الحكمة اقول على قانون الحكمة لا يمكن ان يوجد من الواجب الوجود بالذات الذي هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذي ليس له في حد ذاته وجود محال عندهم اتصافه بالايجاد ثم قبول الوجود وقبول الحركات يتحققان عندهم في الممكنات يدل على ذلك ما نقلنا سابقا عن بهمنيار **قوله** جاز ان تستعد المادة جدا لا يوجب تجويز صدور الممكن عن غير الواجب تعالى **قوله** وعلى التقديرين لا يكون الخ لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات

الممكنات التي لها امكان صدور عن الواجب بالذات على السواء وان نسبة الذات من حيث هو هو بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان صدور عن الواجب على السواء ولا خفاء في صدق هذين الحكمين **قوله** اعظمها الثنوية آه شبهة الثنوية هي ان المبدع خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر ولا بد للشر الواقع من امر يقتضيه ودفعها بان تلقي الاشياء على خمسة احتمالات احدها الشيء الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذي لا شر فيه اصلا وثالثها الشيء الذي يتساوى فيه الخير والشرور ورابعها ما يكون خيريته غالبا وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر وذات الواجب لما لم يمكن ان يصير مبدأ للشر وجب ان لا يصدر عنه الا من الاقسام المذكورة الا القسم الثاني الذي ليس فيه شرية والقسم الرابع الذي خيريته غالبا لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فقول الثنوية ممنوع ان المبدع لا يصير مبدأ

لا فيه شر يمكن ان الراهم بان الشيخ مبداء الاشياء وخيرتها غاية وقد
تفاخر ارسطو الملقب بالمعلم الاول بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية
قوله وكانهم ارادوا الخ وعلى هذا يكون مرادهم بالظلمة هو العدم
والامكان **قوله** والمجوس منهم الخ قال المجوس ان ايجاد الامر
ليس بشر بل انما الشر يصدر عنه فيزدان اوجد اهرمن ويكون
جميع الشر انما يصدر من اهرمن **قوله** والجواب منع قولهم الواحد
لا يكون خيرا الخ انهم الثاني يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا
ومن قولهم شريرا ما يكون شرا محضا ولهذا احملها البعض على الوجود
الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر محض او يراد ما قاله الشارح
والحاصل ان شبهتهم بما ذكرت ودفعها انما يكون بما سبق
قال والاحكام اي احكام افعال الواجب تعالى بان يكون
خالية عن وجوه الخلل والنقصان وتشتمل على حكم ومصالح
يدل على تقديم علمه تعالى بالافعال ثم بواسطة تدل على علمه تعالى
بذاته **قال** والتجرد اي تجرد الواجب تعالى وهو على المشهور

المشهور كونه غير جسم وغير جسماني وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى
الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه من المادة و
الاعراض يدل على علمه تعالى بذاته اولا وبواسطة يدل على علمه تعالى بافعاله
وفي هذا الدليل سر تامل فيه ان كنت ذا الشوق فانه لا يظهر الا
لاهل الشائق والذوق **قال** واستناد كل شيء اليه هذا الدليل
على تقرير الشارح انما يدل على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات كلية
كانت او جزئية بعد ضمه الى دلائل افرادها على علمه تعالى بذاته
وعلى هذا يمكن حمل قوله والاخير عام اي الاخير انما يدل على عموم
العلم لكن فيه طرف من الشارح ويمكن ان يحمل هذا القول على
دليلين اخرين يدلان على اصل العلم وعمومه احدهما ان الحق انه
تعالى ما كان مبدء لجميع الموجودات التي منها العلماء بذواتها بلا شبهة
كان عالما بالضرورة لكون الفاعل اشرف واكمل من اثره ومنها انه
تعالى عالم بذاته ومبدء لجميع الموجودات علم كونه تعالى عالما لجميع الموجودات
معقولة كانت او محسوسة كلية او جزئية ويمكن ان يجب بهذا

الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته ثم يثبت العلم بجميع الموجودات والشارح
ان يق انه تع لما كان مبدءا لجميع الموجودات التي منها الصور العلمية
كان مبدء الفيضان العلوم على العلماء وكان فياض العلوم على العلماء
وكان فياض العلم ومعطيها فكان عالما بذاته بالضرورة ثم باطن من الو
المذكورين يثبت انه تع عالم بجميع الموجودات **قوله** اتفق جمهور
انما قال ذلك لان بعضهم نفوا العلم وظني انه لم ينف احد من
العقلاء علم الواجب بذاته تع بل البعض انما نفوا
العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان هذا
هو العلم كما دل عليه الدليل الذي استدلوا به والبعض الذين نفوا
العلم عنه تع انما نفوا العلم الزائد على الذات كما يشعر به دليلهم
قوله وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل الخ انما جاز عند المتامل
في اول نظره والاولى ان يقول وجوز والحاصل ان نظام الموجودات
على وجه لم يمكن ان يوجد اكمل منه وعبارته توهم خلاف ذلك كما
ذهب اليه الشافعي **قوله** وخفاء الضروري على بعض العقلاء

جائز هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت
ما فيه **قوله** وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية الخ اقول لعلهم
تمسكوا في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية
بالادلة السمعية فح لا يرد ما اورد عليه **قوله** وان لم يخطر بالبال كون
المرسل عالما ان اراد بالخطور الخطور التفصيلي فيكون الالتفات
مستفادا من الشرع لا اصل العلم وان اراد بالخطور خطور العلم
بان لا يكون معلوما له الا بالشرع فيرد عليه ما اورده الشارح بقوله
والنظر ان هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان
شمول العلم والقدرة لجميع الممكنات يمكن اثباتهما بالشرع والبعض
يمكن ان يق انه اراد من يتمسك في كونه تع عالما بالادلة السمعية
من العلم العلم المتقدم على ايجاد الممكنات في الانسان فح لا يرد
عليه الايراد المذكور **قوله** وكل يجد عاقل الخ حاصل كلامهم
ههنا ان الالم من التعقل هو الذات وعلاقتها قال بهمنيار
في كتابه المسمى بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس والمعقول في

في ذاته ووجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس المحسوسية والمعقولية لم
يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته فهو مدرك ذاته اوليس
وجوده الا كونه مدركا فالامور التي مدرك ذواتها لا يصح ان يكون
مقارنة للمادة والا لكان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن المادة
فانها يجب ان تدرك ذواتها والا لكان وجودها لغيرها فكل ما هو
محجوب عن ذاته فلمقارنة المادة غير مدرك ذاته ويشهد بهذا
ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق لا يدرك ذواتها ثم قال
في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول اذ قد علمت ان معقولية
الشيء ووجوده من حيث هو معقول واحد فاذا كان وجوده
لغيره كان معقولا له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول ذاته
واقوى الموجودات هو الموجود المستغني عن المهية واضعف
الموجودات بالحقيقة القوة وهذا هو الهيولى فالموجود اقوى
الموجودات فهو اقوى في باب المعقول انتهى اقول واضعف
الموجودات بالحقيقة القوة اشارة الى لمية كون الهيولى غير عاقلة

عاقلة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف لذاتها اذ الظهور
والانكشاف ليس الا للموجود بالفعل وبذلك يندفع الاعتراض
الاشراقيين على قول المشائين من ان التعقل حضور المهية المجردة عن
العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شان المجرد
لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيجب كونه عاقلا بذاته وهو انه لو كفى بكون الشيء
نفسه مجردة عن الهيولى لكانت الهيولى التي اثبتوها عاقلة بنفسها اذ
هي بنفسها لم تحل في مهيتها المادة وهي مجردة عن الهيولى الاخرى اذ لا هيولى للهيولى
وهي لا تغيب عن نفسها ان عنى بالغيبة الواقعة في تفسيرهم الادراك
عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات لامتناع بعد الشيء عن
نفسه وان عنى بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد غير غائب عن ذاته
ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عاقلا بنفسه لانه نفس الشيء بنفسه ودفع
هذا الاعتراض ان تسليم تحميل مجرد التجرد عن الهيولى دليلا على العلم بل جعل تجرد
الموجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى دليلا على العلم فاندفع النقض بالهيولى
فان المناط هو الظهور وهو مستلزم للموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه



اي غير قائم بالغير كالنفس ونظير هذا ما قال الاشراقيون من ان النور المجرد عالم بذاته
لانه نور لنفسه وكل ما هو عالم بذاته فهو نور مجرد فهما متعاكسان
نظير ما للمشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال
وقد عرفت ان الموجود المجرد عن المادة هو غير محتجب عن ذاته فنفس ماهيته
اذن معقولية لذاته وعاقلية لذاته فهو اذن عقل وعاقل ومعقول
وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلائقها
ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يحكم بان كل ما يكون مجردا عن المادة
فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل اولا يصح ان يعقل
ومن المحال ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل فاذن انما يصح ان
يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او ان يتغير فيه شيء حتى يصير
معقولا كما في المعقولات بالقوة التي يحتاج الى تجريدها عن المادة
حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فان المجرد بالفعل لا يحتاج
الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل وهو عاقل
لذاته ايضا اذ لو لم يكن عاقلا بذاته لكان معقولا بالقوة وقد وضعناه معقولا بالفعل

بالفعل هف انتهى كلامه اقول يمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان
النفوس الانسانية المجردة عالمة بذواتها وعالميتها ليس الا لتجردها وهو
مجرد فحكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشأ من التفتيش
عن احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات
علم البارى تعالى بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو
كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب فهو
حاصل له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته **قوله** والثالث انه تعالى عالم
بذاته آه لا يخفى ما في حمل عبارة المصنف على هذا الوجه والاولى ان يحمل عبارته
على واحد من المعاني الثلث المذكورة سابقا **قوله** اما الاول فلان العلم
تقرير هذا الدليل على المنهج الذي في المواقف وشرحه هو انه تعالى يعقل ذاته
واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق
المادية للشيء المجرد العالم بذاته وهو حاصل في شأنه تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة
عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لما سواه والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فعبر الشارح عبارته الى ذكره واورد عليه جميع الانظار التي

وكم صاحب المواقف وتفصيل عن اندفاع النظر الاول ثم قول الشارح وبوطب
انا لا نسلم ان العلم عبارة عما ذكرتم اذ لا يكفي ان حصول العلم بالحضور المعلوم
عند العالم او بما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول اذ الغير
لكن نها حاصل **قوله** ويرد عليها انا لا نم آه فقد عرفت ان هذا المنع
مندفع بان العلم اما الحضور او امر به كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه
المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المحاكمات ان كون العلم
عبارة عما ذكره او عما هو لازم له لا كمية بها كلا فضلا عن الشرح كما
العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له مدير الاخفاء فحينئذ فرعه عن عبارة
عن الاشارات انه من انه لما كان نفس الانسان عالما بالمعاني الكلية
وذاته بذاته مجردة سوا من ذلك ان التعقل عبارة عما ذكره او عما
لازم له والحق هو الثاني وبذلك يحصل التفصي كما مر **قوله** فلم لا يجوز
ان يشترط فيه آه عدم جواز اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم
في العلم يعلم من علم الانسان نفسه اما كون الحواس غير عالمة بها
فهو انما لاجل كونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى ولا

ولا دلالة فيه لان المنع على تقرير الشارح ان يستفسر عن عدم الغيبة المستلزمة للعلم
لان ذاته غير غائبة عن ذاته فنقول ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد بمجرده
لا يلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها من الامور التي لا تعقل
وان اريد به الشعور والانكشاف فهو مم لانه غير بين ولا مبين من ذلك الدليل
على تقرير الشارح فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو
مذكور في المواقف ودفع كلام بل اندفاع المنع الثاني يحتاج الى التنبيه المذكور من عدم
كون العلم مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما حال الحواس فقد مر
بيانه **قوله** واما ان العلم بالعلة آه اقول خلاصة الدليل الاخير ان الواجب
في اعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته وذاته علة فاعلة لجميع الممكنات اما بغير
واسطة او بواسطة هي غيره فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر
عنه بديهي ولئن سلم ان لو احد العقلاء علمين احدهما علم كلي اجمالي وهو عين ذاته
وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع المعلومات
قال بعض الافاضل ان الكل ان حصوله لصدره منها مفصل المعقولات

كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط

موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده وعين المعقول البسيط هو انه كما ان بينك

وبين انسان مناظرة فاذا انقسم الكلام كثر خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا

بعد شيء الى ان يتم ودسته كا غذ بل ما هو عنده ثم اسند كرد اسمي وعين الشهود

العقلي الكمالي كان ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع الممكنات عقليا ومعلوما والنقار من

هذه المعاني انما هو بالاعتبار واليه اشار الفارابي في الفصوص حيث قال في ذات الحق

مبدا الكل فيه وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل

من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته

ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة وثانيهما علم تفصيلي هو عين ما

اوجده في الخارج والمدرك في مراتب اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل

في الزبور وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فان القلم الذي هو اول

المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكنون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة

الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى ما في المراتب التي بعد هذه

المرتبة وثانيها ما يعبر عنه في الزبور باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس

وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه

من صور الكليات عنده تعالى فهو علم تفصيلي بالمسائل المرتبين اللذين

تحا فوقهما وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها

صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه

القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عنده تعالى ورابعها

الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها بذواتها حاضرة

عنده تعالى وهي مرتبة الايجاد واذا حصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية

او جزئية وسواء كانت صورا او ذكرا او موجودات عينية حاضرة بذواتها عنده تعالى

وهي مرتبة الايجاد في علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وعلى التحقيق المذكور

يندفع الاشكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فانها

انما كانت لو كان حصول العلة مغايرا لحصول المعلول اما على القول المذكور ان حصور

معلولها فان استلزم حصول العلة لحصول المعلول فهذا الحصول لا يطرق الارتسام فيه

ذات العلة لزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة وكونه فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة واحدة وهو

باطل او تطرق تعدد المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانها او تطرق



او هو قيامها بامر او عوارض العلة فلا يكون صور اعلمه للعلة لان الصور القائمة بغير الشيء
لا يكون علما لادراك الشيء ولو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كان
الحواس آلة لادراك النفس كان الواجب لذاته محتاجا في ادراك المعلولات الى آلة
وهو باطل ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلولات لزم ان يكون
جميع الايجادات الواجب مسبوقا بالعلم فيلزم التسلسل او الانتهاء الى علم بمعلول
هو عين ذاته تعالى وقد سبق ان حصول العلة مغاير لحصول معلولها اما انه فاع السؤال
الاول فبان يقال ان حصول المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها
ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما حصول الصور الادراكية سواء كانت صور
المحسوسات او كانت صور المعقولات بطريق قيامها بامر آخر قائم بذاته
واجب الوجود ولا محذور في ذلك لان مناط الانكشاف بالعلم احد الامور الثلثة
اما العينية واما القيام واما الحصول ولا محذور في احتياج الواجب لذاته تعالى في معلوله
الى امر كما في حضور العوارض العامة بالجواهر عنده تعالى واما انه فاع الاشكال الثاني
فبان يقال ان اريد بقولهم ان علمه تعالى بالعلة التامة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول
قبل ايجاد المعلول فان اريد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي

الذي هو عين وجود العلة العلم الحاصل من ذاتها والعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات
العلة والعلم الاجمالي فحينئذ يلزم من تقدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات
بان القول ان حصول العلة مغاير لحصول معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم
بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد به ذلك القول الان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم
بالمعلول هو ما كان قبل الايجاد اذ هو اتم من اختيار كل من علمي الاجمالي والتفصيلي
في العلم بالمعلول فلا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي
فلا محذور وان اريد به ان علمه تعالى بالعلة بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول
حين الايجاد كان صحيحا لا محذور فيه ولا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي يلزم منه
مغايرة علمه بالمعلول لعلمه بالعلة على جميع الايجادات في علم الله تعالى وهم
اساطين الحكمة مذهبين في علم الواجب تعالى احدهما انه لو كان ولم يكن معه شيء فاول
ما صدر عنه صور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ما هي
في العلم المتقدم وقد اشار بهمنيار في التحصيل الى هذا المذهب بقوله واذا كان الاول
الموجود يعقل ذاته فيعقل لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم
التي هي معقولاته وان كانت لوازمها موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل

عنها فانه كونه واجب الوجود لذاته هو بعينه كونه مبدءا للوازم اي المعقولات
كل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده تاما واما يمتنع ان يكون ذاته
محلا لاعراض منفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بما ليس كمالا له كمن يصدر عنه
من اللوازم لا في ان يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف
لانه يصدر عنه هذه الامور لا لانه تحلها ولوازم ذاته هي صور معقولة لا انها
ان تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد
تعقل منه وهي معقولة بنفس حصولها عنه بنفس معقوليتها له فمعقولاته اول الصادرة عنه
فعلية انتهى فان قيل فيقال بعد هذا الكلام وليس يجب اي الواجب تبع
كيف يحصل له تلك المعلومات بل يجب كيف يصدر عنه تلك المعلومات
وليس معنى عالما الا ان له تلك الصور بل هو عالم بما به يصدر عنه تلك الصور و
صور تلك المعلومات مع كثرتها عنده على وجه بسيط بان ذلك حقيقة
يصدر عنها تفصيل المعقولات كما ان العقل البسيط عنده علة للمعلومات
المفصلة التي هي بعد فيعقل عنه ما سلف وهذا الكلام يدل على ان العلم المتقدم عين
فلما كان ظاهر كلام الشارح يدل على انه اختار مذهب الشيخ بما ليس الملخص

وهو ان جميع الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات و
حمل كلام الاخير وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرتها عنده على العلم
المتقدم على العلوم التفصيلية المتقدم على جميع الايجادات العينية وهو ان
العلم المتقدم هو عين ذاته وهو العلم الاجمالي بالعلوم المفصلة والمذهب الحق هو ان
اول ما صدر عن الواجب تعالى بالذات هو جوهر فيه جميع صور ما في الممكنات
وهو احد انواع العقل على مذهب حكماء الجوهر المجرد الاول مسبوق بالعلم
المغاير للذات الواجب بخلاف المذهب الاول فان جميع الموجودات
العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات على المذهب ومذهب الشيخ تخيير
بين هذين المذهبين لما في كل منها وجه اختاره في الاشارات المذهب الاول
كما يدل عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان في المذهب الثاني
احتياجا الجوهر العقلي الاول بناء على ان الاحتياج لا يوجد بدون
العلم المتقدم المتحد مع المعلوم كما هو التحقيق العلم لا يكون ذات
الواجب عند اهل التنزيه وهذا الاحتياج اختيار تابعه من صاحب الاشراق
ولتشاركه في المذهب واما المصنف فمعرض عنهما لتحق العلم الكمالي المقدم على

الايجاد الا بالاشارة واما في شرح الاشارات فهو كالصريح في اختيار
المذهب الثالث في المذهب الاول من الامور المذكورة في الكتابين
المذكورين سابقا واشارة الى ما يؤدي الى التحقيق الذي ذكرته اولا
وما يدل على ان هذا التحقيق الذي اخترته هو المختار عند المص ما قاله في
الرسالة التي الفها في تحقيق العلم وهو انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من
يتمكن من الكتابة سواء كان مباشر الكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها
باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن من العلم سواء كان في
حال استحضار المعلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضره حال الاستحضار
باعتبارين فوقوع اسم العالم على الامر الاول بالاعتبار الاول وعلى الثاني
بالاعتبار الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاته فهو بالاعتبار الاول وهو
بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا
الاعتبار شيء واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني فهو يحتاج الى اعتبار
المعلوم والعلم بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول له
بالاعتبار الثاني الذي لا يكون عين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك

والمدرك والادراك فلا يتعدد الا بالاعتبار واما المعقولات الثواني
منه فيكون باعتبار ذوات تلك المعلومات ويتعدد هناك المدركات
والادراكات ولا يتحد الا بالاعتبار وبهذا يعتبر المدرك ثم قال ما
حاصله ارجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي والغرض من هذا التطويل
هو الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى حقيقة ما هو مختار المص قدس الله روحه

قال المص والتغاير اعتباري اي التغاير بين العلم والمعلوم والعالم
في علم الاول تعالى بذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات في علمه تعالى
بمعلوماته بالذات التي هي المعلومات العينية والصور الادراكية فهذا الكلام
جواب عن كل من السؤالين اللذين احدهما ان العالم ما حضر عنده المعلوم
فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول عالم بذاته والجواب ان التغاير
الاعتباري كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضي
التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم الحقيقي امر يكون منشأ للانكشاف المعلوم
فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المصنف
في علم الاول تعالى بذاته وبالمعلومات التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب



ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية التي هي
معلومة بالذات عينها لان الصور العقلية التي هي معلومة بالذات عين العلم بها في
من حيث هي مكتنفة معلومة ومن حيث هي مكتنفة بذاتها علم والمص منهم من نفى
عنه نوالعلم بالعلم لاستلزامه النسبة ضرورة مغايرة العلم للمعلوم واشار الى جوابه
المص بقوله والتغاير اعتباري كما عرفت واما تقرير السؤال والجواب فسيجيء
ذكر الشارح فلا يا بت ما ذهب اليه المص من ان العلم والعالم والمعلوم واحد
علم الاول بذاته كما نقل عنه في الاشارة السابقة **قوله** ومنهم من قال الى قوله
والى هذا المعنى اشار بقوله الا انه تبين منهم من التزم ان العلم بالشيء
صور المغايرة للمعلومات الحاصلة في صاحب الاشارات وانما التزم في الجواب
عن الاشكال الاول من الاشكالين المذكورين سابقا ان معقولاته صور متباينة
متقررة في ذاته وذلك لا ينافي وحدته الذاتية ورده المص في شرح الاشارات
بان ذلك خلاف القواعد ثم بين ان العلم لا يستدعي صور المغايرة للمعلومات
الخارجة بقوله العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورته ذاته التي
بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك الصادر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورته

قوله بل ربما يتضاعف اعتبارات ... ان احدها اعتبار تابع ... ودي

صورته ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل
بصورة تتصورها او تستحضرها هي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل
بمشاركة من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل
ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك
بل ربما تضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط على
سبيل التركب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه
الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه
ثم قال ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصور العقلية شرط في تعقلك
اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا
لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك
اياها فان حصلت لك تلك الصورة بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس
دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للفاعل العاقل
لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه



من المعلوم ان هذا الارتباط مصحح لعلم نوع العلم الذي يقتضيه نسبة مخصوصة لانه
يحصل نسبة اخرى وان كانت اكمل من تلك النسبة بل لقائل ان يقول ان ما
كما ان نسبة السواد الى محله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى
منشأ الاتصاف بالسواد فلا بد لمن يحكم ان ما هو منشأ الاتصاف به بطريق اولى ومنشأ
ما لا يقول به عاقل اقول فيه نظر لان ما يقتضي العلم الذي انما هو الحصول للمجرد من حيث هو
حصول له من حيث هو منشأ الحضور عنده وليس لخصوص الحصول الظلي والعيني مدخل
في ذلك الاقتضاء ولا اختلاف في ان صدور المعقولات عن العالم بذاته الفاعل
بالاثر كما هو يقتضي الحصول او الحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء حصول القابل العالم
بذاته للصور الادراكية اياه ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الجسمية المصورة
بالصور الادراكية اياه والحاصل ان منشأ العلم ليس الا الحصول للمجرد والحضور عنده
واقتضاء النسبة الفاعلية اياه اتم من اقتضاء النسبة القابلية وتعلق نسبة المدركية اياه واما
اتصاف الشيء بمثل السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء ارتبط
بنفي او بالقيام او من خلاف منشأ العالمية فانه ليس لحصول المخصوص بالحلول
في المجرد مدخل في ذلك والحصول له او الحصول عنده في اصل تحقق العالمية كما كان علم

فاشار الى دفع القولين بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة آه ولما كان
البيان سهل المأخذ بادنى توجه لم يتعرض له ودفع الظن المذكور بانه
تحكم المردود المذكور قال المص لان نسبة حصول الشيء لما ... ان
ان حصول مجموع المعقولات التي منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل لذاته
المستقل في الفاعلية اشد تاثيرا في الانكشاف من حصول الصور الادراكية
لقابلها الغير الذي لم يكن علتها الا بالمشاركة كما هو فيما نقل عن المص وثانيهما
ان حصول المعقولات للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه حصولا لغيره اولى من
حصول الشيء لقابله كما نظيره انقض في كلام المص المنقول ولا شك ان شرط
الادراك انما هو الحصول للمدرك او منه او الحصول عنده لا حصوله فيه كما في
ادراك نفس الانسان الصور الخيالية او الحسية كما مر الاشارة اليه في كلامه المنقول
قوله وذلك بالوجدان لم يذكر ان الملازم الذي هو الظاهر اي قوله لما كان
حصوله للقابل لما كان حصوله للفاعل بطريق اولى وقيل عليه آه ان ذلك غير لازم
لان كون الشيء حاصلا للشيء يقتضي ... وذلك الشيء في الشهود العلمي ... المعلول
في ... وان كان ... مرتبط ...

الاول تعرف بانه عين ذاته لكن يكون علة لمعلولاته عين معلولاته فانه قال في شرح
الاشارات بعد تزييف كلام صاحبها وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية
قد علمت ان الاول تعالى كان عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين
عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة
لعقله المعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له
شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل
الاول له اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي ايضا
الا وهو معلول للاول الواجب فكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه
الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور
غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب
عنه مثقال ذرة من غير احتياج الى المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته

فيما لم يستثنى من الاحكام النقلية بعضها لتعارض الادلة السمعية ثم
ذكر كيفية تعالى اذ كان المدرك متعلقا بزمان او مكان فانما يكون الادراك
منه بالة جسمانية لا محالة كالحواس الظاهرة والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة
في زمانه ويحكم بوجودها ويفوت عنه ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان
ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون وليس الان ويدرك المتكثرات التي
يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة ان بعد عنه
واما المدرك الذي لا يحكم كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا
بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة ويحكم كم
منه ومن الحادث الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء
من ذلك بل يقول ان كل مدرك للاول بان الماضي ليس موجودا في الحال
ويحكم بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان
من الازمنة التي يكون قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جهة من
من المكان واي نسبة يحصل منه ومن ما عداه مما يقع في جميع جهاته ويحكم
بينهما على الوجه المطابق للحكم ولا يحكم على شيء بانه موجود الان او معدوم او موجود



هناك او معدوم حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبته جميع
الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او المكان او بالحضور
او الغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي او فوقي من وقع
في زمان معين او مكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها
وهذا هو المعتبر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي ... اول ... هذا الاصطلاح
ان يقول في هذا الكتاب فانه تعالى يعلم جميع الجزئيات على الوجه الكلي اي
يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه شيء منها ثم قال شارح
الرسالة بعد ما ذكر وانما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو انما يصح
لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية في وقت معين او مكان معين وكما
ان الباري تعالى عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال
انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون ادراكه بالحواس الجسمانية
لا يخل ذلك في تنزيهه بل يؤكده وكذا نفي العلم بالجزئيات المتغيرة على الوجه
المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا يخل في تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب
ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية اما وجه السعي ...

ولعلك انكشف لك كيفية احاطة علمه بجميع الاشياء الكلية والجزئيات الفانية
وذلك تفصيل ... من باب ... انتهى وليعلم ان للعلم معاني غير احدها الانتزاع
الانتزاع المصدري الذي يشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء
العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك او غير الغائب عنه
او غير المختفي عنده وثالثها ما يقتدر به على استحضار المنكشفات
بالذات وبعد تذكر هذه الاحتمالات المذكورة اندفع جميع السؤالات الخمس
المشهورة التي احدها ان صيغة العالم مشتق من العلم فوجب ان يكون
العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين المعلوم المباين
للعالم وتقريره فاعرف بان يقال ان صيغة العالم انما يشتق من العلم
الانتزاعي المصدري والعلم الذي يصح ان يكون عين العالم او عين
المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقي وان حمل صيغة العالم ماخوذة
من العلم الحقيقي كان استعماله مجازيا ومن قبيل ما نسب اليه العلم الحقيقي
سواء كان عين العلم القائم بنفسه وبذاته او ارتبط به العلم نظرا الى ذلك
ما قيل ان صيغة المشتق ماخوذة من الوجه الحقيقي وثانيها ان الحقيقي المذكور

٦٩٥

حاصلة لها لتعدد حصول تلك الصورة لها لا بكمالها اما ان يزول ذلك العلم ام لا لان الاول يوجب التغير والثاني يوجب الجهل وكلاهما محال فيما استمر بهم ان

الذي هو كمال العلم بصحيح بحيث الصادر الاول غير مسبوق العلم يحتاج الى ان يكون

من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له من حيث هو معلول في الخارج وقع

مع انه اولى من ان لا يكون الشيء في الخارج وان كان عين العلم بالذات لكن باعتبار

الاعتبار وهو من حيث انه علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه مستلزم

وانه لا هو من بين ان الصادر الاول ما كان شبيه العلم الاجمالي المذكور الذي

هو علم بجميع المعلولات وحصول بان نحو العلم الذي هو منشأ وانه علم

تفصيلي بسائر الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان

العالم به العقلي بخصوصه تعلق الى الشيء الذي هو بعينه صورة الاول الكبير

بخصوص الشيء الذي يتميز بها الي واما الثاني فلما زال صاحب النقاهة وانه

ان المعنى المعقول قد يوجد من الشيء الموجود وقد تكون الصورة المعقولة لغيره

عن الشيء بل يوجد بالعكس كما انا نتعقل صورة بناية ثم نعلم بها تكون

الصورة المعقولة المذكورة لا بعضها الى ان توجد فلا يكون وجوب فعقلنا

لكن عقلنا في وحدته بالنسبة الى العقل الاول الواجب الوجود بنسبة

السبب الى الصورة البنائية سواء فاعلم ذلك فان الماهية المطلق الى

٩٩

قوله زوال ذلك العلم او قول لاشك ان كلام الحوادث المتغيرة له اختصاص بزمان من ظرف وقوعه فاذا فرضنا ان اليوم الذي هو وقت تحققها

الشاهد الحاضر وذلك التفصيل يدفع السؤال الثالث الذي هو ان العلم الاجمالي

الذي بالنسبة الى جميع المعلولات على السواء لا يصح ان يكون منشأ للصدور

خصوص الصادر الاول ورابعها انه كيف يصح ان يكون امرا واحدا علة بالاشياء

الكثيرة المتباينة وانه قاعدة ان الى ذلك جار في العلم الاجمالي وخامسها ان القوم

قد صرحوا بان العلم الفعلي هو ايجاد المنكشف وانه وكلام القوم بل يشير الى

المنكشف وانه هو العلم وانه قاعدة **قوله** لا يمنع ان يكون التغير سواء كانت

مادية او غير مادية من موجودات عينية او صور ادراكية محسوسة او معقولة لا جزئية العقل

وكل منها محل هذا الدليل يجري في المتغيرات سواء كانت موجودات او صور ادراكية

قوله فاما ان يزول ذلك العلم او زوال ذلك العلم ان يعلم مثلا انها ليس في الدار

في الآن المتقدم اذ في شيء من الدار فيه لا الآن يعلم انه ليس في الدار على الاطلاق لكن

المطلق لا ينافي الوقتية ولا الآن يعلم انه ليس في الدار في الآن الذي ليس فيه

في الدار فانه لا ينافي كونه في الدار في الآن السابق الذي فيه كان في الدار

وانه يلزم ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول بحاله موجبا للجهل ولا يحصل الزوال

المذكور في الواجب تعالى لا يخفى ان الدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات على الوجه

قوله ولا يكون الجواب مطابقا الخ لان الجواب الذي ذكره الشارح لا يكون مطابقا للدليل

لان ذلك العلم لا يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور كما لا يخفى ولا يلزم

الجواب مطابقا لجزء الدليل المذكور ولورود الدليل على وجه مطابق المذكور سؤال

اذا لم يحضر عندنا جزئي بالمتبادر انه لو ان عندنا حضرة جزئي او تم حضر عندنا ذلك

الاول ان قلت يلزم التغير في علمه والواجب المطلق منزه عن ذلك التغير فلو علم

المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى عن ذلك علوا

قوله لان العلم عندنا

العلم نفس المعلوم فالمعرفة ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير في

العالم بل لا يلزم منه التغير في المعلوم الذي هو لازم للعلم وهو امر اضافي اعتباري

وهو التغير بالنسبة الى الواجب المطلق كتغير الاضافات والنسب

الاضافات **قوله** وقال الحكماء علمه تعالى

انه قال صاحب الكفاية لا يجوز ان يكون الواجب المطلق

المتغيرات من حيث هي متغيرة

يكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين

يتغير مع ان الثانية يكون واجب الوجود تعالى عن ذلك

الا ان قيل واجب الوجود نقص له كما ثبت كثير من المتعلقات

ولا في السموات ولا في الارض

الكاسدة والفاسدة لا يكشف عنه واجب الوجود

الا انكشاف

قوله وحكم الغزالي وغيره بكفر القائل بل قال الغزالي في التهافت عليها نقل الفاضل الرومي عنه انه يلزم على الحكماء بناء على القول بعدم علمه تعالى بالجزئيات

الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك النفي فان واجب الوجود لو لم يعلم الموجودات
الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية او جزئية فيصدر عنه لم يمكنه اولا العالم
الا بخلاف اصلا فان واجب الوجود لم يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية
كانت او عقلية بذاتيهما من كونهما موجودين ولا يحتاج في ادراكه لو الى الة
والتعجب كل التعجب ان هذا القائل صرح بان واجب الوجود لو يشهد الكل
بان لا يعزب عنه شيء وتخصص ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير
حاضرة عنده لو باعتبار الوجود العيني نعم من ذلك علوا كبيرا انه لا يعزب عنه
شيء من الموجودات الكلية اصلا لا باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي
قال الله تعالى وما يعزب عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر
من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تعالى وما يعزب عن ربك
اشارة الى عدم الخفاء لذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله
ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار
الوجود العلمي المتقدم على الايجاد العيني فان جميع المعلومات والمحسوسات حاضرة
بذواتها عنده واجب الوجود تعالى في اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير

قوله ان مناط الكلية والجزئية الخ واستدلوا على ذلك بانه اذا استلزم التخصص بما هو لا يقع في جواب ما الا النوع فليس بين الشخص والنوع تفاوت الا بالنسبة للادراك وفيه نظر

والتغير انما تصورهما الا ان يكون تغيرا في النسبة والاضافة لا في الذات ولا في الصفة
فيه كما اشار اليه المص بقوله وتغير الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا البحث
ان جماعة من متعصبي الفلاسفة النفوا او قالوا انا لا نجد تكفيرهم في ذلك فقالوا
ان المحصل الاسوء كيس معلوم له تعالى من ذلك علوا كبيرا الكاف جهة المتأخرون من
كلامهم وشبهة ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة لو كان بواسطة
امر مخصوص ينضم الى الماهية المشتركة بالتشخص فلما لم يدرك ذلك الامر المخصوص كان
المدرك كليا واما اذا ادرك وقيد الماهية النوعية به صار المدرك جزئيا ولهذا حسبوا
ان كون علمه تعالى بالمحسوسات على الوجه الكلي يبتنى على عدم علمه تعالى بهذا المخصص
ويؤكد هذا الحسبان عندهم بان الحكماء يمنعون حصول صور المحسوسات المادية
للمجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية وذلك كفر
صريح وقول فضيح تحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان
مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك انهم قائلون بان
علمه تعالى بجميع الامور المحكمة الموجودة بحيث لا يعزب عنه شيء من الاشياء ولا يعزب
عنه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى بها على وجه كلي لا يمنع فرض



الادراك بل عدم ادراكهن لطريق الاحساس كالتخييل فهو مدرك لها لطريق التعقل

وكما ان كثرا من الصفات في حقه نقص وان كان ذلك في غيره كمالا

كذلك الادراك التخييلي مثلا نقص في حقه فهم لا ينفون علمه بالشي من الا

بل ينفون عنه التخييل والاحساس مع اثبات ادراكه بجميع المحسوسات

والمتخيلات ولا يثبتون في الاشخاص لماده ما لسي بوجه كلى جزئي لكن

ادراكه لطريق التعقل ومن البين انه لا يصلح بهذا القدر تكفيرهم وتسليم

ذلك على ان الاد بمواد طابق الواقع اولا انتهى واقول في تاويل كلام الفلاسفة

على ذلك الوجه تامل لان حاصل التحصيل الذي هو مبنى ذلك التاويل ان كون

شخص واحد بوجه واحد معلوما لعاقلين بحيث يكون لاحدهما جزئيا وثانيهما

ومن الشركة فيه ولسطانه مدرك لطريق الاحساس كالتخييل وكلهما

عن فرضهما فيه عند الا فرد ولسطانه مدرك لطريق التعقل ومنها احتمالات

ثلث احدها ان يكون المعلوم بالذات لذلك العاقلين واحدا وذلك

انما يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة عليها الاحتمالات ان هذا المعلوم

اذا كان ما هو عند رض الشركة عند احدهما كان ما نحا عند الاخر

ثم مكابرة صريحة وما نهاه ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون

المعلوم بالذات لا احدهما مانعا عن رض الشركة والمعلوم بالذات

لا يعرض مانع عنه فهذا الاحتمال مع ما فيه لا يدخل لرفع التاويل المذكور

كالا يخفى ولا نهايه الركيك النقض الوارد علوم لذاته اتحاد المعلوم

بالعرض فبحسان في بادي النظر وان كان بحالي النظر بطلان احد القسمين

وصار القسم الثاني لحكم الاحتمال الثالث في البطلان وفي الجملة لا خفاء

ان علوم الكثرات المتغيره التي هي معلومات من ذواتها والحوادث المتغيره

ان كان ما بذواتها معلوم من لو اجب لعقله بالذات لزم التغير علمه لتعلق

بمثل النهود العيني والفلاسفة يا نفون عنه وان لم يكونا معلومتين له تعالى

الا بالعرض اي بالعلم المتقدم على الايجاد لزم ان يعزب عنه شي باعتبار

العيني لوعن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي يعلق به تكفيرهم والقدر لك

بياني قولهم من ان انكشاف العلة عنده انها مستلزم لانكشاف معلولها

عنده فقول بتمه كلامه مراده انا تحمه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض

الامور ليس معلوما له او عن ذلك ان كان في العلم المتقدم على الايجاد

التقييد لورود عليهم ان كلام الشارحين في التكفير ليس الا في العلم الذي هو مع

الايجادات وهو الحصول في الازمنة التي لم تحصل قبل الايجاد ايضا وان كان

في العلم الذي هو مع الايجادات فلا يكون التغير المستحيل بهذا تغيرا في الاشخاص

المادية لا يوجب تغيرا في متعلقات هذا العلم الذي هو عبارة عن الحضور

… ظاهر ان ذلك التخصيص على تقدير … بالعلم

المتغير لذات العلم على اعتقادهم واذا انعدم هذا ظهر حال قوله فيبقى العلم انهم

يجعلون علمه بالاشخاص المادية فانهم ان ارادوا انه ليس العلم المتقدم على

الايجاد فلم ينسبوا اليهم نفيه وان ارادوا العلم الذي هو الحضور المتجدد ازلا

صح القول بانهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك … والله اظهر حال قوله

فهم يثبتون علمه بجميع الامور الكلية المشخصة ثم ان اريد العلم الذي هو حصول

الارتسام الذي هو باعتبار الوجود العيني … عند الشارح فكلامهم انهم لم

يثبتوا ذلك … والله اظهر حال قوله فكل ما يدرك لكن بطريق

الاحساس كالتخيل فهو مدرك له بطريق التعقل فانه ان اريد بالتعقل ما هو اصطلاح

الفلاسفة على ما يعلم من كلام الشيخ … حال المعلوم المجرد عما سواه او ما

او ما يقارنه مقارنة غير مؤثرة ليس منقولا اذ المعلوم ما هو قابل للطبيعة

ليس محسوسا والمعنى الاعم ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد

الحس والتخيل الكافية المدركة … وصورة الحسية والخيال

كما هو ظاهر عند النفوس الناطقة ورد عليه ان هذا هو الذي …

لكونه … بالتغير … والله اظهر حال قوله بل

… الاحساس … اثبات ادراكه لجميع المحسوسات والمتخيلات

… باعتبار التصور … ورد عليه انهم لم ينسبوا ذلك …

فيما نقل من … الشفاء ونما قال في الاشارات … او وجب الوقوع

… علمه بالحركات … والماضي والمستقبل

… على الوجه المقدس عن

عن الزمان والدهر … قوله … ذلك … ولم

يكن عنده الحق الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا على

النحو الاول لان هذا ادراك … مع صدق المدرك به …

… القول … هو ادراك … والنظر

في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه وبينها فقط انتهى اقول

كلام هذا المحقق في حد ذاته صحيح من اوله الى آخره ولا شبهة فيه لا يرد عليه

ما اورده سيد المدققين عليه من انه منظور فيه اما اولا فلان فيه اعترافا

بان بعض معلولاته تع كالجزئيات المتشخصة على وجه يدرك بالآلات

الجسمانية وكالمحضور والغيبة غير معلوم له تع عن ذلك مع ان القائل

المذكور يقيد معلوميته بما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم الايراد واما

ثانيا فلان ما ادعاه مختص بالمدرك لا بآلة جسمانية غير زماني ونسبة

جميع الازمنة اليه نسبة واحدة فلا الف ولان نسبة الزمانيات

الى الزمان بالمعية في الوجود سواء كانت منطبقة عليه كالحركة او

غير منطبقة لا بالانطباق فقط والا لم يكن الاجسام في زمان ولا

يعرض لها التغير زمانيا ولا شك لنسبة المجرد [illegible] للمدرك لا بآلة جسمانية مع

انه برئ عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود ولا خفاء

في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة فان اختلاف

نسبة الشيء الى الزمان بجزئية جهتين احديهما اختلاف ذلك الشيء

حكم الحوالى يكون فاعله وان اريد بالتغيرات ادراكها باعتبار صورتها الظلية لكانا

حصوريا كما ذهب المحقق الطوسي ورد عليه ما اورد على اختيار الشق الاول و

انه ظهر حال قولهم ولا يغيبون في الاشخاص المادية [illegible] كلامه في

ادراكه بطريق التعقل فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع او لا لا دخل له

في الحكم الاول [illegible] واما قولهم في تحقيق مذهبهم ان مناط الكشف

والحضور نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فقد تبينت حاله في

الحواشي السابقة في مبحث التشخص ومما يتعلق بهذا البحث ما قاله المص في

رسالته التي عملها في تحقيق العلم من ان الحكماء الظاهريين قالوا انه تع عالم بالجزئيات

على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي وقيل انهم لا يمكن ان ينكروا العلم بالجزئيات

على الوجه الجزئي المتغير وكل موجود ينتهي في سلسلة الحاجة يستند الى البارئ تع

الذي هو مبدأه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم

بمعلولها وان علم البارئ تع بذاته اتم العلوم فانتم بين ان تعرفوا العلم تع

بالجزئيات على الوجه الجزئي المتغير وبين ان تتركوا اما انتظام احد المقدمات المذكورة

اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها

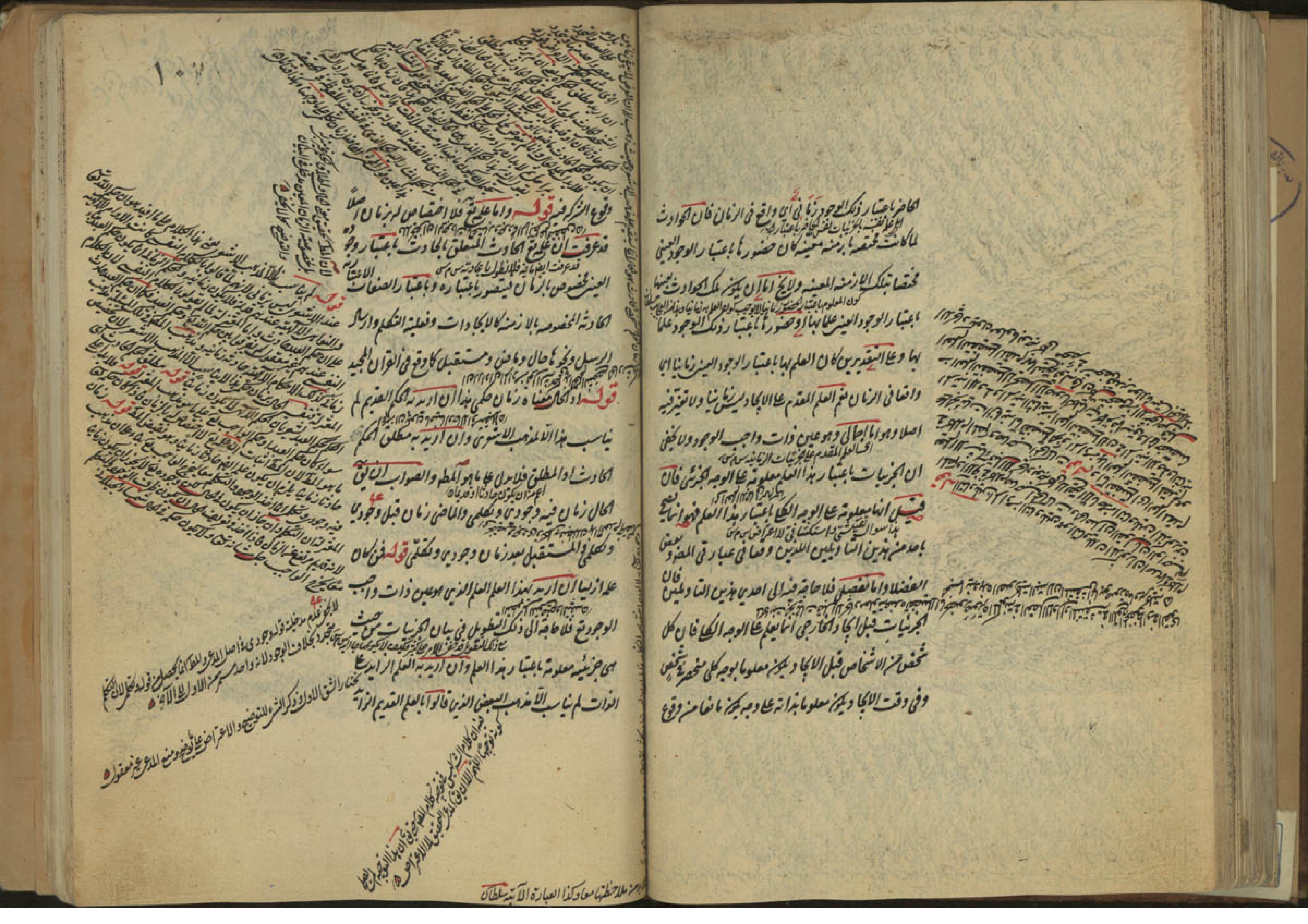
كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه والثاني
باختلاف الزمان كالفلك فانه في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد
لفقدانه واختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل
فى اليوم فى الحال لكونه معه فى الوجود لا فى الماضى والمستقبل لفقدانه فيهما
لا لفقدانه وفى الزمان الماضى فيه لا فى الحال والمستقبل لفقدانه فيهما
واما ثانيا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شىء من ذلك غير مسلم وكذا قوله لا يحكم
على شىء بانه موجود الان او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته الى اجزاء
الزمان تختلف باختلاف اجزائه وح لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو
معدوم فى الحال مع علمه بانه كان فى الماضى او يكون فى المستقبل كما
انه قد يحكم بعدم شىء فى الحال مع ذلك العلم وان يحكم بان شيئا موجود
الان حين كونه مع هذا الان فى الوجود دون ان الطرفان الاشياء
الى الان ليست حسية حتى يقال ما هو برىء عن المادة لا يصح
ان يشير فاما قوله لا يحكم على شىء بانه موجود هناك او معدوم فان
ارادوا بلفظ هناك الاشارة الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور

علم وگفتاری که آن بیجان بود عاشق روی خریداران بود

المذكور فسلم لانه ليس بمكان فلا يجوز قريب من مكاننا ايضا لكن الحكم
على شىء بانه موجود هناك يشير الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور
بل يشير الى مكان قريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى المكان قريب
من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان اشارة
عقلية وانما قلنا لا يرد عليه شىء من تلك الانظار لان جميعها مندفع اما
اندفاع النظر الاول فلانه ليس فى كلام هذا المحقق اعتراف بان بعض
المعلولات له تع غير معلوم له فان الجزئيات المتشخصة معلوم له تع بالعلم
الحضورى لا بالصور فقط ولا بالالات الجسمانية بان يكون محتاجا اليها
على نحو احتياجنا اليها واما الحضور والغيبة فهما معلومتان له تع
بالنسبة الى الممكنات واما بالنسبة اليه تع فهما لا يتصوران اذ
المراد بنسبة الحضور فى مكان المتكلم او فى زمانه كما يعلم من قوله لانه ليس
بزمانى ولا مكانى واما اندفاع النظر الثانى فلان المراد من قوله نسبة
جميع الازمنة والامكنة بالنسبة اليه تع نسبة واحدة انه تع غير مختص
باحد من الازمنة والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه شىء

في احد الازمنة والامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة
حاضرة عنده دائما عنده في كل وقت ومكانه والتغير انما يجري في
المعلومات والعلوم التي بينها وفي الحضورات التي هي النسب
في وبينها كما يدل عليه قوله انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته
والاضافات التي بينه وبينها وليعلم ان التغير في معلوماته ومعلولاته
والاضافات التي بينه وبينها وليعلم ان التغير في الحضورات انما
هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين وا
لم يكن فيها تغير باعتبار انها واقعة في الازمنة والامكنة كل في زمانه
ومكانه فاعلم ذلك واما انزاح الشطر الثالث فلان المراد من قوله
ولا يحكم بالعدم على شيء منه انه لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم
في الحال بعض زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه
موجود في الآن او معدوم انه لا يحكم على شيء بانه موجود في الآن وجوده
او معدوم فيه والمقصد ان الحق تعالى منزه عن ان يقال بعض الازمنة
ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة الى ذاته تعالى و

او وجوده واما قول المعترض واما قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود هناك
الى اخره فمدفوع بان يقال المراد النفي الاول من البرهة ولا محذور فيه
او قوله لكنه ايضا لا يحكم على شيء بانه موجود هناك الى اخره لا يليق
بالمقصد فخلاصة تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة ان
مرادهم بان واجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي لا جزئي انه تعالى يعلم
بالجميع اي جميعها بحيث لا يعزب عنه شيء منها لا انه تعالى يعلم بعضها ويفوت عنه
بعض اخر كما هو شان الممكن وهذا المعنى صحيح في نفسه لكن في تاويل كلام
الفلاسفة بهذا المتاخرين فيه بحث من وجهين كما لا يخفى عند تتبع
الى كلامهم ومن المتاخرين من تكلف وقال في تاويل كلامهم المذكور
ان مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه يشابه الكلي في ان لا تغير
العلم بها وهو ما اختاره الشارح في توجيه كلام المص وقال قال الحكماء
ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قول البعض الى تحقيق المص كما لا يخفى
قوله علمه تعالى ليس علما زمانيا الخ اقول لا شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات
باعتبار وجودها العيني وهو عبارة عن حضورها باعتبار الوجود دليل



الحاضر باعتبار ذلك الوجود زمانيا اي انه واقع في الزمان فان الحوادث
لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار الوجود العيني
مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا يخفى ان لا يجوز تلك الحوادث بعينها
باعتبار الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار ذلك الوجود علما
بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا اي
واقعا في الزمان نعم العلم المقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا تغير فيه
اصلا وهو اما اجمالي وهو عين ذات واجب الوجود ولا يخفى
ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي فان
قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح
باحد من هذين الشقين وفيهما في عبارة المحقق وبعض
الفضلاء واما تفصيلي فلا حاجة فيه الى احدى هذين الشقين وليس
الجزئيات قبل الايجاد الخارجي انما يعلم على الوجه الكلي فان كل
شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص
وفي وقت الايجاد يكون معلوما بذاته على وجه جزئي ما نعم من وقوع

وقوع التذكر فيه **قوله** واما على الثاني فلا اختصاص له بزمان اصلا
قد عرفت ان علمه الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده
العيني مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات الاعتبارية
الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعلية التكلم وارسال
الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع في القرآن المجيد
قوله والحال معناه زمان حكمي هذا ان اريد به الحكم القديم لم
يناسب هذا المذهب الاشعري وان اريد به مطلق الحكم
الحادث او المطلق فلا يصدق مع ما هو المط والصواب ان يق
الحال زمان فيه وجوده وتعلقه والماضي زمان قبل وجوده
وتعلقه والمستقبل بعد زمان وجوده وتعلقه **قوله** فمن كان
عالما ازليا ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات واجب
الوجود تع فلا حاجة الى ذلك التطويل في بيان الجزئيات من حيث
هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم الزائد على
الذات لم يناسب المذهب البعض الذين قالوا ان العلم القديم الزائد

على الذات ولا يناسب مذهب الحكماء قوله فانه سبحانه في الازل عالم
بجميع الحوادث الجزئية اه لا شبهة في تحقق هذا العلم ولكن لم يتغير علمه
مع ذلك بل له علم آخر حادث وهو الذي يعبر عنه عند الاشعري
بتعلق القديم والحضور الانكشاف الحادث حين الايجاد والعيني
قوله لم يتصف الزمان مقيسا اليه الخ لا خفاء في ان الزمان
لم يتصف بالمضي ومقابليه مقيسا الى ذات واجب الوجود
وصفاته الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة
والصفات الاعتبارية الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه
كتاب العزيز قوله فالموجودات من الازل الى الابد معلومة
له تعالى الخ هذا انما يصح في العلم المقدم على الايجاد والعيني لا في العلم بذوات
الحادثات باعتبار وجودها العيني فانه في هذا العلم يتحقق كان
وكائن وسيكون قوله بل هي حاضرة عنده في اوقاتها الخ لما
كان كل منها حاضرا في وقته ولا يكون حاضرا في الوقت المقدم
على ذلك ولا في الوقت المتأخر عنه كان علمه بذوات الجزئيات

الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العيني واحكامها الواقعية ازمنتها
من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة ففي قوله ومثل
هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات بحث اذ لا
خفاء في ان كون واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الحاضرة
كل في وقته لا يتغير فيه لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحضوري الذي هو عبارة
عن الحاضر الحادث في وقت وجوده العيني وان كان مستمرا [illegible]
وعبارة الفلاسفة تقتضي نفي الحضور الحادث الزماني فهذا الالتزام
لا يناسب مقتضى عبارتهم قوله قال بعض الفضلاء وهذا معنى
انه يعلم الجزئيات على وجه كلي وقد عرفت ان هذا التأويل غير مرضي
عند الحكماء قوله او صفة ذات اضافة هذا انما يناسب مذهب
الاشعري ومن يحذو حذوه والمناسب لمذهب الحكماء ان يقال
واما اذا كان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او حصوله
فلا حاجة له الى آلة جسمانية وخلاصة ما حصل من الابحاث
المذكورة ان علم واجب الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات

بعلم به جميع خصوصيات الجزئيات واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية
ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي
الذي بعده وهو عين الموجودات العينية عند المحقق ويعبر عنه عند
البعض بتعلق العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون
باعتبار الزمان وفيه تغير ما بحيث لا يوجب نقصا فان ذلك
التغير ليس في العلم بالذات بل انما يلزم في العلوم من حيث هي
معلومات فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات
وفي العلوم انما يلزم بالعرض وبتبعية المعلومات فهذا التغير
من لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا غريب وليعلم ذلك
ولولا مخافة الاطناب وسآمة الاصحاب لحققت مبحث
العلم على الوجه الشافي لكن ما ذكر من الايماء عند التامل به هو
الكافي قوله والجواب بما مر من ان العلم الخ لا يلزم من كون العلم
تابعا وغير علة وغير مفيد للوجوب ان لا يكون الحادث واجبا
لجواز استناد وجوبه الى امر اخر وكيف لا وقد دل البيان

البيان على وجوبه ولا بد له من علة ونفي العلة المخصوصة لا يدل على
نفي العلة مطلقا قوله ولو سلم انه يستلزم كون العلم بالحادث مفيدا
لوجوبه كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المصنف لان ا
العباد ليست معلولة للعلم الواجب الوجود تعالى وواجبة باقتضا
فان توجه في الجواب هو ان يبقى الثاني المذكور غير مرتبط لجواز
اجتماع الوجوب بالغير والامكان في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما
التنافي بين الوجوب بالذات والامكان بالذات والتفصيل
ان يقال الحادث اما فعل العبد اولا ووجوب القسم الثاني انما
نشأ من علم الواجب بالصلحة ووجوب القسم الاول انما نشأ
من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل فلهذا قال المصنف
في شرح رسالة العلم فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم
انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح
مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر
الى السبب القريب ينظر بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس

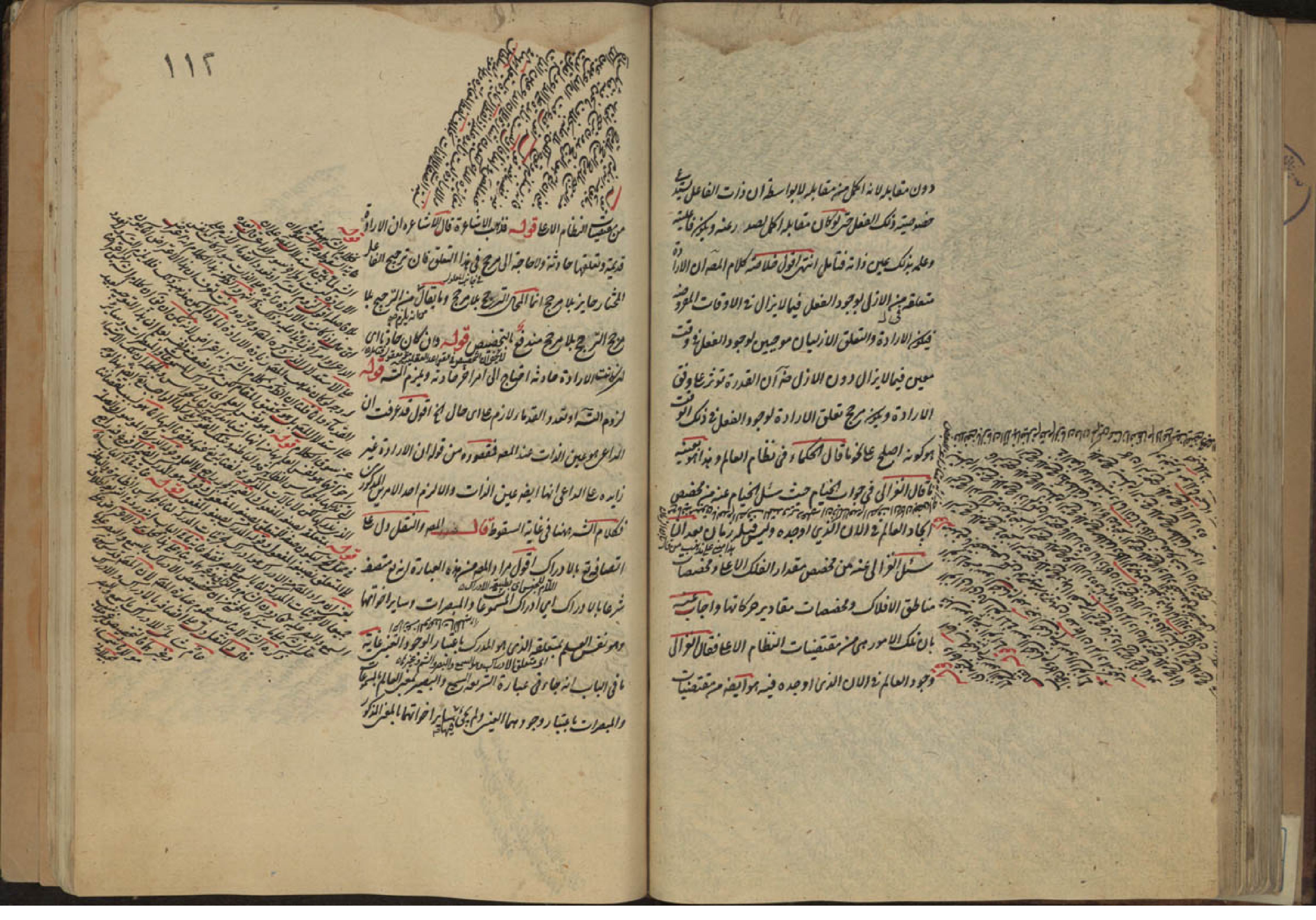


بصنع مطلقا لان الفعل الجميل باسباب كلها مقدورة ومرادة له
والحق ما قال بعضهم ولا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وابو فى
ذلك ما قال بهمنيار فان قيل هل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان
لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الاحاد واما بالقياس الى الكل
فليس لنا قدرة الا على المقدر اى على ما علم واجب الوجود وصدوره
منا وهو ما يجر الاسباب الى اختيارنا اياه والى هذا اشار
بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين قوله تعالى
جمهور المتكلمين انما صفه الخ قال المص فى شرح رسالة العلم
ذو اثبات حيوته ان العقلاء قصدوا وصفه تع بالطرف
الاشرف من طرفى النقيض فلما وصفوه بالعلم والقدرة وجدوا
ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه تع بالحيوة لا سيما
وهو اشرف من الموت الذى هو ضدها ونعم ما قال عالم من اهل
بيت النبوة عليهم السلم هل سميتموه عالما وقادرا الا لانه وهب العلم
للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه باوهامكم فى ادق معانيه

معاينه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والبارى تع واهب
الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تع زبانيين
فانهما كمالها وتتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له هكذا
حال العقلاء فيما يصفون الله تع به فيما احسب والى الله المفزع
انتهى هذا كلام حق دافع لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية
على الذات ومؤيد لقول من قال صفاته تع الحقيقية عين ذاته
قال بهمنيار الحى هو الدراك الفعال وهذان الوصفان له تع بذاته
ومعنى قوله بذاته ان وجوده تع حيوته فان وجوده هو كونه
بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحى هو ان يوجد
الشى بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك على وجهين
احدهما الذى يكون وجوده هو حيوته والثانى ان يكون حيوة الشى
معنى زائدا على وجوده كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم
النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حى فانه لو كان وجوده
الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان الله تع

حيوة فان الحيوة امر يقتضي كون الحي بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى
اقول فيه ان الوجود الحقيقي لكل شي باعتبار ه وجود الكون وجود
الحقيقي بعين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشي باعتبار
حيا وكما كان ذات الواجب تع وجودا لا تغاير بينهما الا بالاعتبار
كالابكفي وما قيل في توجيه كون صفاته تع عين ذاته ان الصفة
ههنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته
لصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان هذه العبارات انما يعد من
الاسماء لا من الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين
الواجب تع وغيره قوله ولها معنى ثالث وهو ان الحيوة
الحيوان هي صفة تقتضي الحس والحركة الارادية قال المص وليست
زائدة على الداعي واعلم ان الداعي عند المص هو عين الذات
فحاصل الدليل ان الارادة التي هي امر يرجح احد طرفي المقدور
على الآخر ليست زائدة على الذات والا لزم التسلسل في الارادة
كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة او تعدد القدماء كما التزمه بعض

بعض مشايخ المتكلمين وكلاهما محالان فان قيل اذا كانت الارادة
المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات لم يكن القدرة عين الذات
اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار
الذات بدون اعتبار كونه عالما بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة
وباعتبار انه علم بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة قال المحقق
شارح رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور واللاصدور هي المسماة
بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين
على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة او بالداعي
وعند القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما او
كليهما يمتنع الصدور فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل للفعل
وعلة بذلك نفس ذات الفاعل لم يكن صدور مقابل ذلك
الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذ اعتبر في القدرة
ان يكون تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة
فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه



دون مقابله لانه اكمل من مقابله بلا واسطة ان ذات الفاعل
مقتضية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل لصدر عنه ويكون فاعليته
وعلمه بذلك بعين ذاته فتامل انتهى اقول خلاصة كلام المص ان الارادة
متعلقة من الازل بوجود الفعل فيما لا يزال في الاوقات المخصوصة
فيكون الارادة والتعلق الازليان موجبين لوجود الفعل في وقت
معين فيما لا يزال دون الازل حتى ان القدرة تؤثر على وفق
الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة لوجود الفعل في ذلك الوقت
هو كونه اصلح على ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه
ما قال الغزالي في جواب الخيام حيث سئل الخيام عنه من مخصص
ايجاد العالم في الان الذي اوجده وليس قبله زمان بعد الان
سئل الغزالي عنه من مخصص مقدار الفلك الاعلى ومخصصات
مناطق الافلاك ومخصصات مقادير حركاتها واجاب
بان تلك الامور هي من مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالي
وجود العالم في الان الذي اوجده فيه هو ايضا من مقتضيات

من مقتضيات النظام الاعلى قوله فذهب الاشاعرة قال الاشاعرة ان الارادة
قديمة وتعلقها حادثة والحاجة الى مرجح في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل
المختار جائز بلا مرجح انما المحال الترجح بلا مرجح وما يقال من الترجيح بلا
مرجح الترجح بلا مرجح ممنوع التخصيص قوله وان كان حادثا اي
لو كانت الارادة حادثة احتاج الى امر اخر حادث ويلزم التسلسل قوله
لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال لانا نقول قد عرفت ان
الداعي هو عين الذات عند المص فمقصوده من قوله ان الارادة غير
زايدة على الداعي انها ايضا عين الذات والا لزم احد الامرين المذكورين
فكلام الشارح ههنا في غاية السقوط قال المص والنقل دل على
اتصافه تعالى بالادراك اقول مراد المص من هذه العبارة ان نوع متصف
شرعا بالادراك اي ادراك المسموعات والمبصرات وسائر اخواتها
وهو نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك باعتبار الوجود العيني غاية
ما في الباب انه جاء في عبارة الشرع السميع والبصير لمدرك المسموعات
والمبصرات باعتبار وجودهما العيني ولم يجي فيما سواهما من اخواتها بالمعنى المذكور

قال المعرف في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها
مناسبة للعقل عبّر بهما عن العلم ولاجل ذلك وصفوا الباري تع بالسميع و
البصير دون الشام والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات
والمبصرات يعني لما ثبت بالشرع انه تع متصف بالادراك وثبت
انه تع عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته فكان بذاته عالما بالمسموعات
والمبصرات وساير اخواتها بالوجه الذي يدركها الحواس فيكون
مدركا لجميع المحسوسات بذاته بدون الاحتياج الى الالات لان
العقل يدل على استحالة الالات قوله يعني ان السمع دل على كون
الواجب تع سميعا بصيرا اذ التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن
بل المناسب ان يق يعني ان السمع يدل على انه متصف بادراك
جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق والعقل دل على استحالة
الالات فذاته تع مدرك جميع المحسوسات فذاته تع بذاته بمعنى
انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات
وكذلك عالم بذاته بجميع المذوقات والمشمومات ومدركات اللامسة

اللامسة قوله وبهذه الحجة لا بد فيها الخ اقول لما كان معنى الحي في
حقه تع هو الدراك الفعال كان لا محالة سميعا بصيرا بمعنى انه مدرك لجميع المسموعات
والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما كونها مع
كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات
والاختفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه وبهذا ثبت انه
سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قلت فحينئذ يدل العقل ايضا
على كونه مدركا سميعا بصيرا بالمعنى المذكور قلت استعمال الفاظ الادراك
والسمع والبصر في صفاته تع انما يجوز بالسمع كما مر واما اثبات معانيها
المذكورة فيجوز بالعقل ايضا ولما قال سيد المدققين فيه انه لا شك
ان السماع والابصار نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم
تخصيصهما انما هو بما يكتنف معلوميهما بوجهين مخصوصين بهما
وان السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار ولما ثبت
ان الباري تع عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا جرم
يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي تدركها الحواس

بالسماع والابصار الا بالذوق والشم وغير ذلك

بذاته فيكون لرجع هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم يقم دليل عقلي ولا
على ان هذين النحوين من العلم اللذان هما السماع والابصار
بمنزلة السمع والبصر فمجازا يصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا
تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان السمع والبصر كالعلم نفس الذات
ولا تغاير الا بالاعتبار وهذا كلام حق وهو بعينه تحقيق المص في
جزئي كله وما قاله
جمع ادراك المحسوسات على ما مر الاشارة اليه ولا غبار عليه على ما قرره
المص من ان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع من فرض الشركة موجودة
في الخارج واما على الوجه الذي قرره السيد المذكور من ان منع
الشركة انما نشأ من نحو الادراك الحسي فكلامه المذكور غير كاف
قوله وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص آه لا خفاء في ان
منشأ الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة النقص والآفة على
الواجب الوجود فلا حاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات
استحالة هذين الامرين على الواجب تع قوله وذهب الشيخ
ابو الحسن آه وافقه المص في ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس

العلم بالمبصر لكن خالفه في كونهما زائدتين على الذات فانهما
عند المص نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك للمبصرات
بذاته هو البصر ومن حيث هو مدرك للمسموع بذاته هو السمع وما
من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم
دون سائر الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الا ان ثم
والاحتياج الى الآلات انما هو في حقنا فان الباري تع يدرك
جواب عن سوال مقدر
المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه
جمهور المتكلمين من انه تع يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فما
الباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم
بل الظاهر انهما صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر
المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد بالشرع باثبات صفة
اخرى بازائها كالذائق والشام واللامس فيحكم برجوعه الى العلم
وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان
شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه

اذا كان ادراك المحسوسات التي هي غير المبصرات والمسموعات
راجعا الى العلم كافرره هذا القايل كان ذلك كافيا في كون ادراكها
راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع
الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق لفظي السميع البصير في الشرع على
الباري تعالى لا يكفي في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم فبلا حظ
ان الابصار والسماع في بابنا الادراكين متعلقين بالمبصرات
والمسموعات بالتين مخصوصتين نعلم ان اتصافه تعالى
الباري تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات
على النحو الجزئي الذاتي فيكونان راجعين الى العلم **قوله** وذهب سائر
المتكلمين الخ استدلوا على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا
كاللون مثلا علما تاما ثم رايناه فانا نجد بين الحالتين فرقا
ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زايد
مع حصول العلم فذلك الزايد هو الابصار وضعفه ظاهر لان ذلك
الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لساير العلوم فان في كل نوع



من افراد العلوم زيادة خصوصية ليست في غيره واما ما قيل في
ان هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم المتعلق بالادراك
بطريق اخر غير الحس وهو باطل لان العقل لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث
خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس
فنبحث اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق
الاطلاع الحضوري بدون الحس كما مر الاشارة غير مرة فيرفع هذا
الاستدلال تاما **قوله** والجواب ان كلا منهما صفة قديمة الخ وهذا
لا يناسب مذهب المص والاولى ان يقول ان كلا منهما نفس ذات
الواجب الوجود وله متعلقات حادثة كالعلم والقدرة **قال المص**
وعمومية قدرته الخ يعني ان قدرته تعالى عامة كالعلم والقدرة **قال المص**
شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها القاء الكلام الدال على المعنى
المراد الى الغير لاعلامه فعموم قدرته يدل على الكلام وقوة القائه ومن
معنى المتكلم الثابت بالشرع فثبت الكلام بكلا معنييه احدهما
المتكلم وثانيهما ما به المتكلم نحو تكلمت كلاما بالكلام دقيق **قوله**

احدهما ان كلامه تعالى صفة له وقد عرفت ان للكلام معنيين فعلى الاول
انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى فان التكلم الحقيقي
نفس ذات الواجب تعالى عند المحققين فيكون قديما بلا تعدد القدماء
وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول
لكذب الصغرى **قوله** فاضطروا الى القدح في احد القياسين لا حاجة
الى القدح فيه بل يمكن ان يحمل الكلام في القياس الاول على
معنى التكلم وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفت فالحق انه لا
التنافي بين ذينك القياسين انما نشأ من اشتراك اللفظ وجعل
الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد وتوهم جريان حكم احد المعنيين في الآخر
قوله فالحنابلة قيل انهم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة
الحدوث الى كلامه تعالى اهانة او يحترزون انتفاعهم من اطلاق الحادث
على المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى التكلم
القائم بذاته وقيل لما اتفقوا على القول بان كلامه تعالى مخلوق ولفظ
المخلوق مشترك ثم معترض مع انه مفترى لم يجوزوا الاطلاق

اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب منه الا وقوف له على ان مراده منه
المحدث اي انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفترى وقالوا انه غير
مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف فنسبوا اليهم انهم
قالوا بقدمه واقول مراد الشارح ان قول الحنابلة بلا اعتبار
التأويل ولا منع للتأويل باحد التأويلات المذكورة او بالتأويل
فيمن مرادهم بقدم الكلام قدم علم الباري تعالى ولهذا قالوا بقدم
الجلد والغلاف فان العلم بهما قديم ايضا والاولى الاعراض عن
التأويل فانه جار في اكثر المذاهب الباطلة والتعرض له انما نشأ
من التعصب المبري عنه اهل الحق **قوله** حتى قالوا بعضهم آه
كونه كفى شاهدا على جهلهم ما نقل عنهم ان الجسم الذي كتب فيه
القرآن صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث لاحد من
التأويلات المذكورة ببعد بعد وردها الحكم المذكور عن مرادهم
قوله والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات
هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما في شرح المقاصد

بين المعنيين احدهما الخلق بمعنى الايجاد وثانيهما الخلق بمعنى الافتراء والكذب فنبا ... بين المعنيين لم يجوزوا

فان صاحب المقاصد قال فيما رائت الكرامية ان بعض الشر اهون من
بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم
حادث قائم بذاته تع وان المنتظم قول الله لا كلامه فان كلامه
هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث فان كل
ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة وان
كان مباينا للذات فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة
على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم قوله ومعنى كونه تع
متكلما انه خلق الكلام على قصد الافهام من عنده واعلام الغير فانه
ما قيل من انه بمجرد الخلق تع لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام
عند تكلمه على ما هو مذهب الاشعري تكلمه تع ولا خفاء عليك ان
التكلم على هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية ويجوز
وهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية يعرف بانه امر مصدر
تاليف الكلمات او القدرة على ذلك التاليف وخلقه
هو نفس ذات الواجب تع عند المحققين فانه تع بذاته قادر على

على تاليف الكلمات قوله لكنهم قدحوا في الصغرى القياس الاول
هذا اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم اذ على تقدير هذا
الحمل ينصرف القدح الى كبرى القياس الاول ان اريد بالتكلم
ما هو من الصفات الغير الحقيقية اي ايجاد الكلام بالفعل وينبغي
القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية قوله
والاشاعرة قالوا كلامه تع ليس من جنس الاصوات الخ اقول قد عرفت
ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا
بقولهم كلامه تع ليس من جنس الاصوات ان تكلمه تع ليس من جنس الاصوات
والحروف فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات
والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو معنى الكلام اللفظي المركب
من الحروف الا ان يصرف عن ظاهره ولا خفاء في انه يصح على هذا
التقدير الحكم بانه معنى قائم بذاته وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى
الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات وان ارادوا
بالكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته تع



الا على القول بان الموجودات في الشهود العلمي قايمة بذاته تع كما ذهب
بعض الحكماء فان ما به التكلم من قبيل ما به التكلم الا في الشهود العلمي ويرد
عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة
فلا يصح قولهم ان كلامه تع واحد بالذات وانما انقسامه الى الامر والنهي والخبر
والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح
الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالي الذي
هو عين ذات الحق او العلم الاثر اي الاجمالي الذي هو منتزع عن
ذاته ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد
قايم بذاته تع وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون رجوعه
الى العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته تع لا وجه لمعقوليته
ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه بذاته تع نعم لو قالوا بالعلم الاجمالي
الواحد الزايد على ذاته تع يصح الرجوع المذكور وح لا نزاع للمعتزلة
معهم الا في زيادته وتلك الزيادة لا يصح ~~الرجوع~~ الا في العلم الاثر اي
الواحد الزايد ~~على ذاته تع~~ في التعقل قوله وقد صرحوا في صورة

صورة القياس الثاني وسيعلم انهم لم يقدحوا في صورة هذا القياس
اذا اخذوا الكلام النفسي وهم يصححون القياسين المذكورين
بان جعلوا الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي
والكلام المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل
انهم ان جعلوا الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي قدحوا
في صورة القياس الثاني وان جعل بمعنى الكلام اللفظي قدحوا في
صورة القياس الاول وان جعل معناه مختلفا في القياسين
على النحو المذكور لم يقدحوا قوله لان الكتابة تصوير اللفظ الخ قيل
عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصويرا للفظ بحروف الهجاء ان
يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير
الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس فرسا بل
نقش المشبه به فكذا المكتوب صورة اللفظ المشبه به لا نفسه اقول
لا خفاء في انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ مكتوبا
اي مصورا بالالة فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ:



ستلزم ما لكون المكتوب عبارة عن المتصور والحاصل ان العادة
جارية بان يتلى ان الالفاظ مكتوبة ويقتضي هذه العادة يلي ان
الكتابة بتصوير اللفظ والا فبالحقيقة الكتابة بتصوير الصور الدالة
على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى حال نظير الكتابة كالتنقير
او النسج على الفرس ونحوه قوله وجوابها انه لا نزاع في اطلاق
اسم القران الخ فيه ان هذا الجواب نظرا اما اولا فلان المعتزلة
اقاموا ادلة ظاهرة على ان القران هو الالفاظ المسموعة
المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات دين
نبينا محمد صلعم ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين
جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا في ادلتهم ولم ينكروا الفروع
المذكورة بل سلموا ان القران بهذا المعنى هو المتعارف عند
الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان للقران معنى آخر لا يجري فيه
القياسان المذكوران وذلك لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال
في القران بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال بان للقران

للقران معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى واما
ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات الاسامي والعبارات
وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين
ينكرون الوجود الذهني فهو من اعيان الموجودات كالسماء
والارض ومن البين ان بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها
وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يتصور قيامها بذاته تع ولا
قيامها بغيره وجه وجيز اشهر اقول هذا الجواب ليس جوابا عن
جريان القياسين المتعارضين في كلامه تع بل جواب عن قولهم
ان معنى القران وكلام الله تع منحصر في الالفاظ والعبارات
بالدليلين المذكورين فان الدليلين المذكورين انما يدلان
على ان القران والكلام يطلقان على الالفاظ واما انهما
لا يطلقان الا عليها فلا يكون مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك
حال قوله ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين
جاريان فيه فان الجاري فيه ليس الا القياس الكاف كما قال الشـ



فيلزم انهم قد خرقوا صغرى القياس الاول وانما قوله واما ثانيا فلان
مدلول الكلام اللفظي الخ فهو ممنوع بان يقال ان المتكلمين وان
انكروا الوجود الذهني قد اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهني فمعاني
الاسامي والعبارات مندرجة عندهم في الاعيان الثابتة
فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته تعالى كما قالوا في
العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعالى فقولهم فهو من اعيان الموجودات
كالسماء والارض الخ ممنوع يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظي
امور متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد في الازل
ومتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا انه تصحيح مذهبهم
كما مر وشيئا فيحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو
عين ذاته او يقال المراد بمدلول الكلام اللفظي مدلوله بحسب
الالتزام اي القوة على تاليف الكلمات فان ذاته تعالى
بذاته قادر على تاليف الكلمات والقائها وح يرجع الكلام
النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين ذاته تعالى ويصير النزاع

النزاع لفظيا قوله فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى ويرد عليه
قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله
فيجوز وان سمعنا كلام الله تعالى لكن لا نسمعه من الله تعالى بخلاف ما سمعه
موسى عم فانه سمع من الله تعالى فهذا هو وجه اختصاص موسى عم باسم
كليم الله وهذا خلاصة الوجه الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة ان
لم يذكر فيه قوله من جهة او بعبارة فكل من الوجهين الاخيرين كما لا يخفى
قوله وهو انه تعالى الكلام الازلي الخ لا حاجة الى التقييد بقوله
الازلي بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع نوع من الثبوت في
الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين اوله علم
ازلي هو عين ذات الواجب تعالى فيكون معنى قوله كلامه الازلي الكلام
الذي كان العلم به ازليا فيكون في الازل وصفا للكلام بحال متعلقه
والحاصل ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى ما به التكلم وهو العلم وهو
ليس ازليا الا باحد منها تاويلين المذكورين الجاريين في
الكلام اللفظي بل في جميع الموجودات فلا حاجة الى ما ذكره



فی ہذا الجواب والحاصل ان الکلام الذی ہو مسموع بلا صوت
وحرف انما ہو باعتبار الوجود المثالی البرزخی علی نحو ما یسمع فی المنام
او القاء علی نحو الالہام القلبی وثانیہما المعنی الذی ہو مقصود
بالذات بالقاء اللفظ الدال علیہ وہذا ہو الکلام بالحقیقة
الغزالی نظیر ہذا ما قال من ان حقیقة الحمد ہی اظہار الصفة
الکمالیة سواء کان باللفظ الدال علیہا او بالفعل فان اللفظ
الدال علیہا انما ہو باعتبار الدلالة علیہا وخصوص اللفظ
لا دخل لہ فی کونہ حمدا فعلی ہذا انما یکون الکلام اللفظی عنده
کلاما باعتبار انہ دال علی ما ہو المراد بالذات بالقاء
اللفظ علیہ بحیث لو امکن القاء ہذا المعنی بدون القاء اللفظ
یکون کلاما والقاء التکلم فلیس خصوص اللفظ شرطا فی الکلام
ولا فی التکلم فان قیل مطلق الکلام عنده مشترک لفظی بین
الکلام الذی ہو مسموع بلا صوت وحرف وبالمعنی الثانی او
مشترک معنوی بینہما او مجازی وایضا کیف یصح السماع بدون

بدون الصوت والحروف وایضا سمع موسی علیہ السلام الکلام الذی ہو بلا صوت
وحرف بالمعنی الثانی بدون سماعہ بالمعنی الاول ام لا وما الدلیل علی
انہ سمع الکلام بلا صوت وحرف قلت اما الجواب عن الاول
فہو علی مذاقہ ان اطلاق الکلام ینبغی ان یکون من باب التکلم علی اللفظی وعلی
الذی بلا صوت وحرف بالاشتراک المعنوی فان معناه ما یبنی
عن الواقع وینبئ عن الطلب ونحوه سواء کان من الانباء والاشعار
بلا واسطة کمعانی الالفاظ او بواسطة کالالفاظ الدالة علی المعانی
المنبئة عن الواقع کالقضایا العقلیة او المشعرة عن الطلب او الخبر
او النفی کالانشائیات فعلی ہذا تحقق للکلام الاطلاق بالاشتراک
المعنوی فانہ اقسام اثنان بلا صوت وحرف ومن نظر
الی ان معانی الالفاظ ہی المنبئة عن الواقع او المشعرة عن الطلب
ونحوه بلا واسطة حکم بان استعمال الکلام فیہا بالحقیقة و
فی غیرہا انما یکون بالمجاز وان اشتہر فیہ ولہذا قال الشاعر
ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا



من وراء اعكس ذلك كما تخرزه فالنزاع يستلزم ان اطلاق الكلام
معاني الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو راي المعتزلة او الحقيقة بان
يكون قسما من الكلام كما هو مختار الغزالي او بان يكون استعماله
الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو راي البعض وسيجي تحقيق ان
واما الجواب عن الثاني فهو ان يق المراد بالسماع ليس الا الاطلاع
الحضوري من الملقي الى الكلام بالمعنى المذكور الذي يتعلق الكلام
هو القاء والجواب عن الثالث فهو ان يق انه تحقق لموسى
كلا السماعين فانهما تحققان معا ما دام الملقي اليه متعلقا بعالمي
الملك والمثال واما اذا انعكس الملقي اليه تعلق باحدهما فانما
تحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام تمناه الحا
واما الجواب عن الرابع فهو ان يق الدليل على ما ذكر انه لم يسمع
موسى عليه السلام كلام من اذن معا سمعه على تقدير كونه قريبا فان
قيل يجوز ان يتحقق الكلام المسموع بالاذن ايضا بايجاده
ايه في الهواء قلت على تقدير هذا التحقق اختص السماع

السماع بجهة مخصوصة ولم ينقل ان موسى عم سمع من جميع الجهات والحاصل
ان التكلم في الانسان انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصود
الاصلي منه القاء المعاني في سمع الملقي اليه الكلام والالفاظ او لا تم
يحصل له الكلام الذي هو صوت قائم بالهواء واما التكلم بالنسبة
الى الحق في الوحي فانما هو القاء المعاني او لا ثم القاء الالفاظ بابا
الوحي والنظم الثاني او بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل
احيانا بلسان البشر مثل القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني
بايجاده في الهواء وذلك بالجواز هو عقلا فمتعلقات تكلم الباري
جل وعلا على عكس متعلقات تكلم الانسان غالبا فاعلم ذلك واما
الالهام الالهي فهو الذي سمي الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسي
القاء المعاني في القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها قوله
كما يرى في الاخرة ذاته مع انه سيجي تحقيق ان غيره لا يرى ذاته
وبيان المراد من العبارات الدالة على الرؤية قوله وهذا على
من يجوز انه لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما مر ان السماع والرؤ

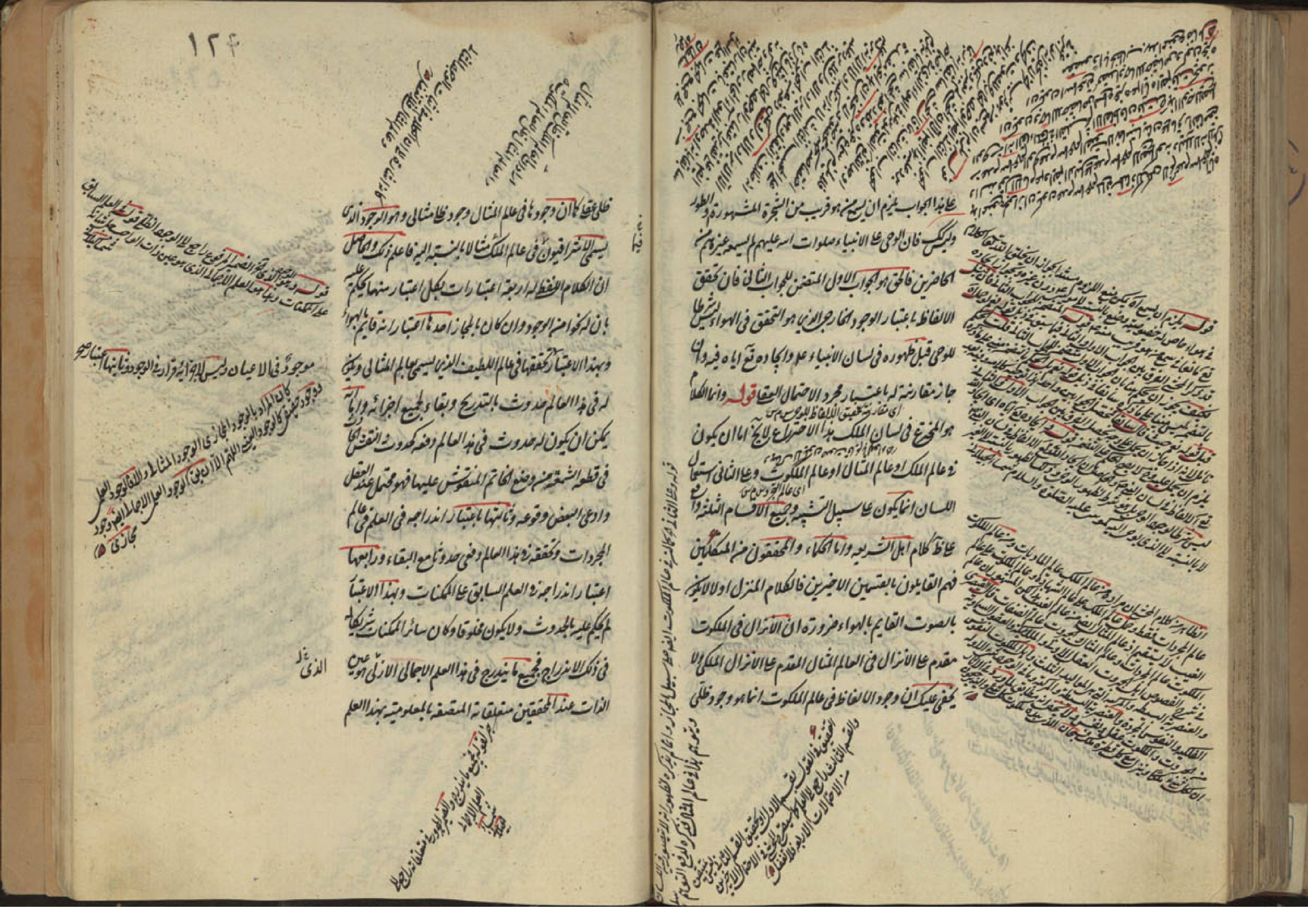


السماع بجهة مخصوصة قوله ان موسى عليه السلام سمع من جميع الجهات والحاصل
ان التكلم في الانسان انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصود
الاصلي منه القاء المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام والالفاظ اولا ثم
يحصل له الكلام الذي ليس بصوت قائم بالهواء واما التكلم بالنسبة الى
البارئ في الوحي فانما هو القاء المعاني اولا ثم القاء الالفاظ بايجاد
الوجود اللفظي الثاني او بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل
احيانا بلسان البشر مثل القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني
بايجاده في الهواء وذلك لجواز ان يتعلق متعلقات تكلم البارئ
جل وعلا عكس متعلقات تكلم الانسان غالبا فاعلم ذلك واما
الالهام الالهي فهو الذي ليس من الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسي
القاء المعاني في القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها قوله
كما يرى في الاخرة ذاته تعالى سيجيء تحقيق ان غير السمع لا يرى ذاته
وبيان المراد من العبارات الدالة على الرؤية قوله وهذا على مذهب
من يجوز انه لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما مر ان السماع والرؤية

من وراء حجاب كما يعتقد فان اطلاق الكلام
على معاني الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو رأي المعتزلة او الحنفية بان
يكون قسما من الكلام كما هو مختار الغزالي او بان يكون استعماله
في الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو رأي البعض وسمي حقيقة
واما الجواب عن الثاني فهو ان نفي المراد بالسماع ليس الا
الحضور من الملقى اليه الكلام بالمعنى المذكور الذي يتعلق بالمعاني
هو القاؤه والجواب عن الثالث فهو ان نفي انه تحقق لموسى
كلا السماعين فانهما تحققا معا ما دام الملقى اليه متعلقا بعالم
الملك والمثال واما اذا لم يكن للملقى اليه تعلق باحدهما فانما
يتحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام تمناه العارف
واما الجواب عن الرابع فهو ان نفي الدليل على ما ذكر انه لم يسمع
موسى عليه السلام كلامه تعالى من غيره على تقدير كونه فان
قيل ان يتحقق الكلام المسموع بالاذن ايضا بايجاده
تعالى اياه في الهواء قلت على تقدير هذا التحقق اختص السماع

انما احسان من الاطلاع الحضوري ولهذا لا يصح تعلقها بغير المحسوسات قوله
لكن سماع غير الصوت والحروف قد عرفت ان معنى السماع ليس
الا حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل فعلى
هذا لا يكون لخرق العادة مدخل فيه فما معنى ما يقال ان هذا المقام انما
بطريق خرق العادة قلت ما هو خرق العادة ههنا ان يطلع المخاطب
على المعاني الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ
الدالة اولا ثم يطلع على الالفاظ لا في جهة مخصوصة فان العادة
جارية بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على الالفاظ الوا[قعة]
عليها في جهة مخصوصة قوله وثانيها انه سمع بصوت لا في جهة
في انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت
متحققا في الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود العيني انما يقوم
بالهواء فله وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فعند
التامل يرجع هذا الجواب الى الاول غاية ما في الباب ان يعتبر
فيه الصوت باعتبار الوجود الظلي المثالي فان حاصل الجواب الاول

الاول ان المسموع بلا صوت وحروف موجودين في الاعيان ولهذا
يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح ان يعبر عنه بالصوت الموجود
في الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح
ان اريد بالصوت ما هو مسموع في المنام من الاصوات فانه انما
هو صوت موجود بالوجود الظلي المثالي فيحصل الجوابين واحد
لا تغاير الا بالاعتبار والعبارة نعم لو حمل الجواب الاول على ان
المراد منه ان المسموع بلا صوت وحروف مطلقا اي سواء اعتبر
وجودهما العيني او المثالي كان مغايرا للجواب الثاني وح يكون حاصل
الجواب الاول ان المسموع انما هو المعنى الملقاة بدون الالفاظ
المعينة وبدون وجودها المثالي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع
هو الالفاظ باعتبار وجودها المثالي وحاصل الجواب الثالث ان
المسموع هو الالفاظ الموجودة في الاعيان بايجاده تعالى بدون كسب
المخلوق ولعل الشارح حمل الجواب الاول على هذا المذكور قوله
وثالثها انه سمع الخ هذا الجواب ليس موافقا للنقل المذكور وايضا



على هذا الجواب يلزم ان يسمع هو قريب من الشجرة المشهورة والطور
ولذلك فان الوحي على الانبياء صلوات الله عليهم لم يسمعه غيرهم من
الحاضرين فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثاني فان تحقق
الالفاظ باعتبار الوجود الخارجي الذي هو التحقق في الهواء ليس شرطا
للوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء عم وايجاده تع اياه فيه وان
جاز مقارنته له باعتبار مجرد الاحتمال العقلي قوله وانما الكلام
هو المخترع في لسان الملك بهذا الاختراع لا يخ اما ان يكون
في عالم الملك او عالم المثال او عالم الملكوت وعلى الثاني استعمال
اللسان انما يكون على سبيل التشبيه وجميع الاقسام الثلثة واقع
على ظ كلام اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من المتكلمين
فهم القايلون بالقسمين الاخيرين فالكلام المنزل اولا لا يخ
بالصوت القايم بالهواء ضرورة ان الانزال في الملكوت
مقدم على الانزال في العالم المثال المقدم على الانزال الملكي لا
يخفى عليك ان وجود الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي

ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال وجود ظلي مثالي وهو الوجود الذي
يسمي الاشراقيون في عالم الملك شبحا بالنسبة اليه فاعلم ذلك والحاصل
ان الكلام اللفظي له اربعة اعتبارات بكل اعتبار منها يحكم عليه
بانه نحو من الوجود وان كان بالمجاز احدها اعتباره قائم بالهواء
وبهذا الاعتبار تحققها في عالم اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويمكن
له في هذا العالم حدوث بالتدريج وبقاء لجميع اجزائه وانه
يمكن ان يكون له حدوث في هذا العالم دفعة كحدوث النقش الحاصل
في قطعة الشمع من وضع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند العقل
وادعى البعض وقوعه وثالثها باعتبار اندراجه في العلم في عالم
المجردات وتحققه في هذا العالم دفعي حدوثا مع البقاء ورابعها
اعتبار اندراجه في العلم السابق على الممكنات وبهذا الاعتبار
لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقا وكان سائر الممكنات يكون له
في ذلك الاندراج فجميع ما يندرج في هذا العلم الاجمالي الازلي هو عين
الذات عند المحققين متعلقة المتصفة بالمعلومية بهذا العلم

ومن جملتها الكلام اللفظي العيني الذي له صفة وراء المعلومية وكونه متعلق التكلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما من ساير الصفات الحقيقية التي هي عين الذات ولما كان عند المحققين ما وجد في الذهن موافقا لما وجد في الخارج في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة في الماهية للالفاظ الموجودة في الاذهان والموجودات ولذلك كان للكلام اللفظي فردان كل واحد منهما بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة وهذا هو منشاء لما اختاره محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح الحكم بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين الذات الواجب تعالى فيكون بالحقيقة العلم الذي هو عين ذاته تعالى قديم ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين ذات

ذات الواجب تعالى قديما ولنعلم ان كلام النفسي على المشهور انما هو معنى الالفاظ الموجودة في الاذهان من حيث هي حاكية عن الامور الخارجية او مقتضية للطلب او مشعرة للتمني ونحوه وهو ايضا لا يصح الحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم به اي العلم الاجمالي المتقدم الذي هو غير زايد على ذات الواجب تعالى بانه قديم **قوله** فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية الخ اقول الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذات الواجب وظن ان من حكم بان كلام النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير للعلم والقدرة وغير زايد على الذات فان ذاته تعالى بعينه القاء الكلام المعنوي الى الغير فالتكلم الحقيقي وهو عبارة عن ذاته من حيث هو بعينه القاء الكلام المعنوي او اللفظي الى من يصح ان يكون مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية بالاعتبار **قوله** احترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي وقد عرفت

قوله على الشيء بعينها ... الكلام النفسي ... التاويلات ... **قوله** ... مع القائلين بالكلام النفسي ... الاخبارات ... طلب الفعل والنهي ... مقتضية للطلب ... الدالة عليها ... فلا يرد عليه ان ...

قد عرفت ان الكلام الحقيقي هو الحرف والصوت واطلاقه على غيرهما مجاز فلا تغفل

قوله وظني ان من حكم بهذا التوجيه وجه يجب معقول في نفسه لكن مذهب القائلين بالكلام النفسي ... مرادهم بذلك لم يكن لاحد رد عليهم ... المعنى ... والنفسي ... غير ما ذكره الموجه في مقام التوجيه ... ان الكلام النفسي القديم معناه ... الجلال رحمه الله تعالى

ان الكلام الحقيقي الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة
عن كون الواجب بحيث تقتضي القاء الكلام اللفظي او معناه
الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي الذي هو غير
زائد على ذاته تع فح معنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي الذي
هو القاء العلم فوصفه بالازلي وصف كمال متعلقه فاعلم
ولا يخفى عليك ان المعنى الاول كاف في الاقتدار المذكور فلا حاجة
فيه الى اعتبار المعنى الثاني الذي فيه ارتكاب تحمل في الوصف
بالازلية لكن قوله على ان اطلاق اسم المدلول الخ يلايم الا المعنى
الثاني قوله والجواب ان كلامه تع في الازل لا يتصف في ذلك
لا يخفى كلامه تع في الازل انما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على
ذاته تع او العلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم وهو ايضا غير زائد على
ذاته قوله وتحقيق هذا ان القول بان الازلي مدلول الكلام
اللفظي الخ قد عرفت ان الحق ان الكلام الازلي انما هو بمعنى
التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي وبذلك

وبذلك يندفع التعقيد الذي ذكره قوله وكذا القول بان المتصف بالمعنى
لكن لا خفاء في ان المتصف بالمعنى ومقابلته هو المعنى الذي هو مدلول
اللفظ بالحقيقة وبتبعيته اتصافه باحدهما يتصف اللفظ الحادث
فيكون مدلول اللفظ الحادث عاريا بالحالة فالمدلول الذي هو ازلي
ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زائد عليه ووصف
المدلول بالازلي انما هو وصف كمال المتعلق كما مر غير مرة فلا
تصريح ثم زيادة بيان لذلك قوله دون المعنى القديم الخ
شبهة في ان المعنى القديم غير العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ
وبها فرض حمل كلامهم على اصطلاح المذكورين ولعل مرادهم بمدلول الكلام
اللفظي انما هو المدلول الالتزامي الذي هو التكلم فح يكون الكلام
الازلي في كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير زائد على
ذاته تع فيندفع تعقيد المذكور عن كلامهم بلا تحمل قوله واجاب عنه
عبد الله بن سعيد القطان بهذا صريح في ان المراد بالكلام الازلي
ليس الا معنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تع عند المحققين

كدلالة الوجدان على الشاره
في الاتصاف بالازلية بل في
وصف كمال لتعلقه

او العلم الاجمالي بالكلام الذي هو ما به التكلم فان هذا الكلام لا يصح
الا باعتبار هذين المعنيين فلا تغفل **قوله** قلنا هو اراده انه
امر واحد لا يخفى عليك ان هذا ايضا انما يصح ان لو كان المراد
بالكلام الازلي احد من المعنيين المذكورين فحاصل كلام الاشعري
ان واجب الوجود لذاته متكلم في الازل ولا يحتاج في تكلمه
الى امر زائد على ذاته تع فذاته تع من حيث يقتضي القاء الكلام
الى المخاطب تكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان ذاته كاف
في احضار ما به التكلم والكشف فذاته تع علم اجمالي بما يتكلم
به فذاته كاف في التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم نحو
من الوجود باعتبار اندراجه في المعلومات بالعلم الذي هو غير
زائد على الذات فان للانسان تكلما او ما به التكلم وهو الصورة
الخيالية للالفاظ او الصورة المثالية لمعاني الالفاظ وفي التكلم
يحتاج الى اللسان وفيما به التكلم يحتاج الى الخيال او في ما حكم
واما ذات الواجب تع فلا يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم

متكلم بكلام غير زائد على ذاته ولا يحتاج ايضا الى امر زائد على الذات
في العلم بما به التكلم فنسبة ذاته تع الى ما به التكلم كنسبة الصور الخيالية
للالفاظ اليها فذاته تع من حيث هو منشأ للانكشاف الالفاظ
ومعانيها سبب للانكشاف للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الاجمالي
ووحدة باعتبار لو تأملت رجع ذلك الوجود وتلك الوحدة الى
العلم الاجمالي بها ولهذا قيل الكلام النفسي القائم بالمتكلم هو شامل
للفظ والمعنى فيكون كلام الله تع هو الكلام النفسي باعتبار انه
مثبت في صقع الربوبية عكس الغيب نحو من الثبوت العلمي
على نحو من العلم الاجمالي وتنزيله عبارة عن تعلق الظهور به في
عالم الممكنات والشهادة وهذا ماخوذ من كلام الشهرستاني
في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع في تحقق المعاني
المذكورة بل نزاعهم ليس الا في اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على
علمه تع الاجمالي بما به التكلم بالحقيقة وهم محققون في ذلك وغاية
توجيه الاشعري ان لذات الواجب تع تكلم ازلي غير

محققون ل

على ذاته والتكلم الازلي ما به يتعلق ذلك التكلم في الازل وهو الكلام
الازلي وكفى في تحقق التكلم الازلي علمه تعالى الازلي بما يتكلم به فالعلم
الازلي بما يتكلم به بما يتعلق به التكلم الازلي ولا يعني بالكلام النفسي
الا ما يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه تمحل فان التكلم الازلي لا يتعلق
الازلي به
الا بما هو معلوم بالعلم الازلي ونهاية تأويل كلامه ان يحقق
في الازل ان التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ الموجودة في الازل
وعلم بتلك الالفاظ وهو الكلام النفسي فالكلام النفسي عنده ما
يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا اطلق الكلام الازلي على العلم
بالكلام اللفظي الذي هو متعلق بالتكلم وهذا الاطلاق ايضا
مما لا يرضيه المعتزلة وايضا على تقدير صحته انما يصح في العلم الذي هو
عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكورين والغرض من هذا التطويل
ان كلامه بلا تأويل باحد من المعنيين المذكورين في معنى الكلام الازلي
لا يصح اصلا **قوله** وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم مشعر
في المحقق ان ذاته تعالى بحيث يقتضي التكليف والامر بعد ايجاد

ايجاد المكلفين فمن نظر الى ان ذاته تعالى بحيث يقتضي التكليف والامر
بذاته يقتضي التكليف وان ذاته تعالى منشأ للتكليف حكم بان المعدوم
مأمور في الازل بمعنى ان منشأ الامر متحقق في الازل ومن نظر الى
استمرار الامر الازلي وهو منشأ الامر الى زمان وجود المأمور
وانه بعد وجوده يصير مأمورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس بمأمور في
الازل **قوله** انه وكل الكلام جميع هذه الادلة انما ينتهض في الكلام
اللفظي باعتبار وجوده العيني وفي معناه باعتبار كونه مدلولا له
بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام الازلي هو التكلم الحقيقي
الذي هو امر واحد غير زائد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بالكلام
مع اقترانه باقتضاء القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير
زائد على ذاته عند المحققين **قوله** فيصح اتصاف الباري تعالى
بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة الاولى ان يقول بمعنى خلق الكلمات الدالة
على المعنى وبالجملة ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة
بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري واما التكلم

القديم فهو كون ذاته تع بحيث يقتضى القاء الكلام الى المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلى الذى هو صفة لذاته تع وهذا صفة غير العلم والقدرة **قوله** والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام اقول لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه بحسب اللغة انما هو من قام به التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود العينى انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقائه الى المخاطب للاعلام **قوله** لا من اوجد الكلام ولو فى محل اخر لا خفاء فى ان ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام هو التكلم ومراد من قال ان المتكلم من اوجد الكلام ان المتكلم من اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام **قوله** للقطع بان موجد الحركة لا يكفى ما فيه فان المتحرك ما قام به التحرك لا ما قام به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة فى جسم اخر متحركا ولا يخفى حال نظايرها **قوله** بل وان علمنا ان موجده لا يكفى ما فيه فان

فوله والنفسانية غير معقول قد مر ان الكلام النفسى يطلق على معنيين احدهما مدلول اللفظ منطبق عليه مرتب بحسب ترتب الالفاظ وثانيهما الصفة الحقيقية الوحدانية التى يقولون انها بحسب التعلقات يصير خبرا او امرا او نهيا او استفهاما الى غير ذلك وكلام الاشاعرة فى اطلاق الكلام النفسى مردد بين هذين فتارة يبنى على الاول واخرى على الثانى وقد مر فى مواضع البناء على الثانى فى هذا الموضع ايضا يبنى عليه والا يمكن ان يجوز قدمه امتنع عدمه والذى لم يمتنع معقوليته انما هو المعنى الثانى لا الاول والاول معقوليته وحدوثه ظاهر وكلام الاشاعرة غير معقول لان المعقول لا يصلح ان يكون قديما والصالح لذلك غير معقول

فان ايجاد الماخوذ فى تعريف المتكلم هو الالقاء على قصد الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا اولا وفى الصورة المذكورة الملقى هو المتكلم فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجد الكلام هو الله تع **قوله** فالكلام القائم بذات البارى تع قد عرفت ان الكلام القائم بذاته تع هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعانى ومعانيها الدالة على امور اخر بناء على التعميم المذكور فى شرح كلام الغزالى فان كلا منهما حادث **قوله** فالمعنى الذى يجده فى نفسه ويدور فى خلده لا يكفى ما فيه فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته تع كالالفاظ وعلى هذا وقع انكار المصنف انه ارجاع فى موقعه فان اطلاق الكلام على معانى الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المص والنفسى اى الكلام النفسى القديم وهو معانى الالفاظ غير معقول فان قيل مراد من قال بالكلام النفسى القديم ان العلم الاجمالى بالكلام قديم قلت هذا تاويل فيه ارتكاب مجاز فى مقابلة الخصم المحقق تشم منه رائحة التعصب والعناد ولهذا

قال بعض الفضلاء ان في قول المص والنفسي غير معقول حيث لم
يقل وكلام النفس اي النفسي ايماء لطيفا الى ان اثبات هذا الكلام
بارتكاب التمحل لا لرجح غير النفسانية والتعصب **قوله** وقد شرحناه
في مبحث المسموعات فليراجع اقول قد ذكرنا في ذيل المبحث المذكور ان
المعنى النفسي الذي يدعون انه قايم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة
الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن
مطلقا ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى
الادراك المطلق وقد استوفينا الكلام في الحاشية المتعلقة على
المبحث المذكور **قوله** فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى
النفسي فهم الاصحاب اقول لو كان باعث فهم الاصحاب مجرد ما ذكره
امكن ان يحمل كلامه بان مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي على
الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات بحيث يقتضي القاء الكلام الى
المخاطبين وح يصح كلامه بلا تاويله الى ما ذكره صاحب المواقف
ولعل باعث الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى **قوله** وهو القديم

القديم عنده هذا انما يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ المدلول الالتزامي
الذي هو الكلام القايم بالمتكلم كما مر واما المدلول المطابقي فلا خفاء
ان لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وفي التاويل الى العلم
فان اللفظ مثل قال فرعون والمعنى المطابقي سيان في الحدوث
قوله واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا الخ اقول المتبادر
والمشهور في استعمالي الكلام انما هو العبارات والالفاظ الدالة
وهذا علامة كونه حقيقة فيها ولهذا قال المص في شرح رسالة العلم
الاصل في الكلام انما هو المولف من الحروف المسموعة الدالة
بالوضع على ما قصد دلالته عليه لتحصيل التفاهم بين اشخاص النوع و
وجوده لا يتحصل الا بعد العلم بالمعنى وتقدير ترتيب اجزاء المولف
في الذهن حتى يمكن ان يولف الكلام منها فبعض الناس كا
لمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك التقدير في الذهن وبعضهم
يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون يصفون تع بالكلام لورود الشرع
بذلك اولولاه لما توهم العوام الوحي فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم

من قال انه زايد على العلم قديم غير مولف ولا مسموع ومنهم من قال
انه زايد محدث او قديم مولف ليس بمسموع لكن يطابق المسموع
ومنهم من قال انه مولف مسموع والذين يقولون ذلك منهم
انه قديم لا يتفكرون في معنى قولهم اشهر اقوال فلذا اشار بقوله الافضل
في الكلام الى ان معنى من المعاني المغايرة لهذا اللفظ اذا استعمل
فيه الكلام والكلمات فانه المجازي كمعاني الالفاظ والموجودات
العينية والعلم بالالفاظ كما ورد في حق عيسى عليه السلام وكلمته القاها الى مريم
وقال ثم اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين على انا كلام الله
الناطق وكما قيل من ان بسايط الموجودات حروف ومركباتها
كلمات فان قيل يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور
فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني فان
كلامية الالفاظ الموضوعة انما هي لاجل كونه حكاية عن الواقع كما في
الاخبار او منشاء الطلب ونحوه كما في الانشائيات وتلك الحكاية
كالتمني والترجي ونحو ذلك
وذلك الاشعار انما يوجدان بالذات في معاني الالفاظ وبتلك

مع ذلك

وبذلك يعلم ان كلا من الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام وان الكلام
الذي ينقسم الى الخبر والنهي والامر والنفي واشباهها انما هي بالحقيقة
معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والامر
ما يقتضي الطلب والصدق والكذب انما يوصفان للمعاني بالذات
وكذلك اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا
قيل في الامر بالقيام مثلا بالعربي او بلغة اخرى لا يختلف الامر با
لحقيقة وان اختلف العبارات وهذا هو الباعث للحكم بان
الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة الموضوعة قلت على كل من
التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات الحق
الا بسواء كان الكلام الالفاظ او معاني الالفاظ بسيطا كان
وقديم الا بتاويله الى العلم الاجمالي كما اختاره الطايفة المشار اليها
بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم او الى العلم يرجع ضميره اقتضاء
الذات للقاء الى المخاطبين كما ذهب اليه الطايفة المشار اليها
بقوله ومنهم من قال بانه زايد على العلم قديم غير مؤلف ولا
مسموع واما من قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع وزايد على

ولا يخفى ان الامر هو اللفظ وعدم اختلافه باعتبار متعلقه الذي هو معناه وان اختلف العبارات ه

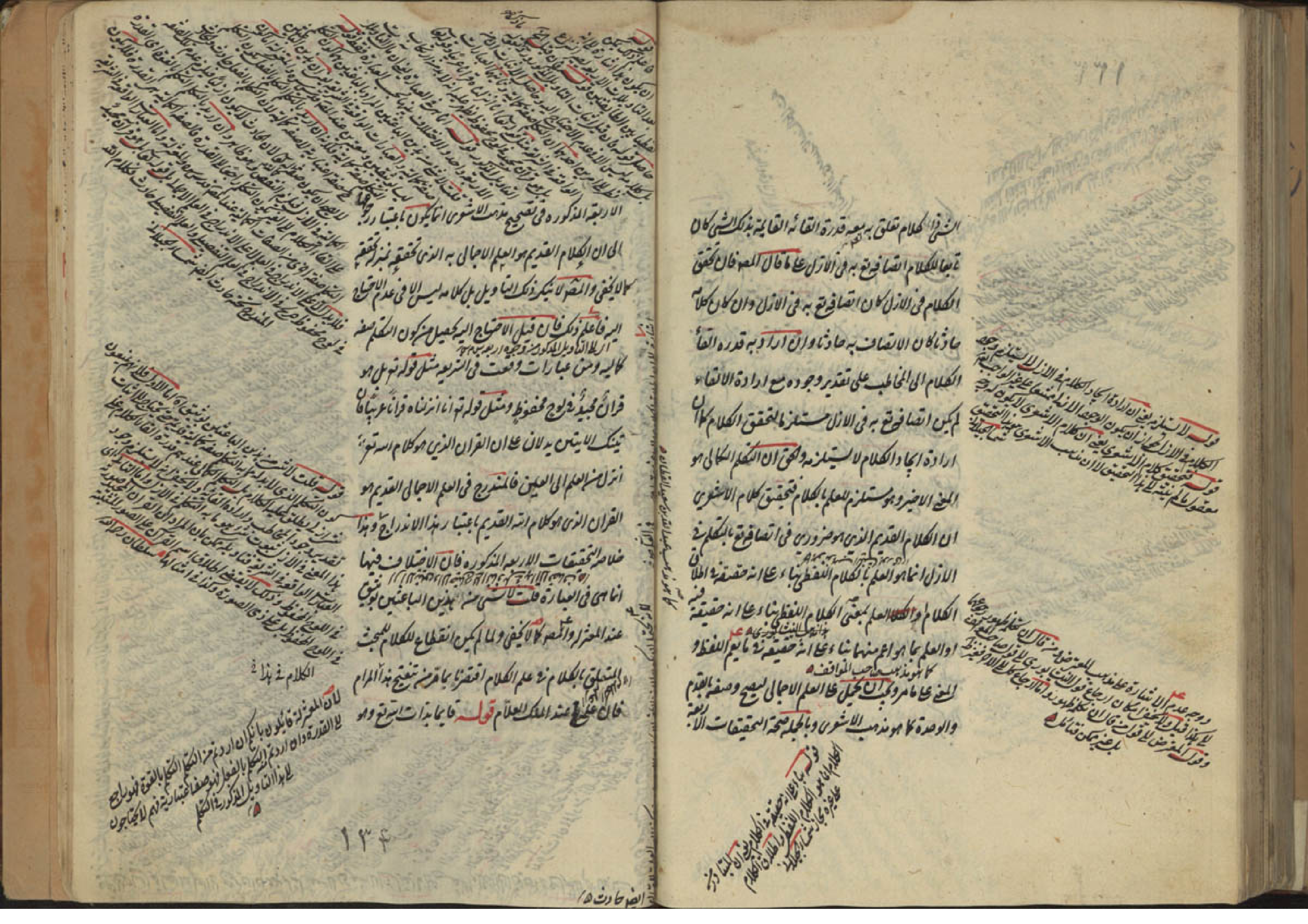


العلم فلا يصح الالزام على مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم وكان معنى
زيادة على العلم ان له ضميمة قصد القائه الى المخاطبين وقوله ومنهم
قال انه مؤلف مسموع اشارة الى اختياره من مذهب المعتزلة
وقوله والذين يقولون اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله لا ينكرونه
في معنى قولهم اشارة الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم
قوله فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا واعترض عليه بانه كيف
يتصور ان يكون الصفة القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة بنا
متحدة الحقيقة حتى يصح ان يقال ان تلك الاصوات قائمة به تعالى من غير
ترتيب وفينا مرتبة لقصور الآلة ثم قال ذلك المعترض لنا في هذا
المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم فينا عبارة
عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي
مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة الكلام
القائمة بذاته تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات وان كلامه
تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علم القديم بغير

ترتيب اصلا وهذا الكلام خطاب متوجه الى مخاطب مقدر وافادته
عن العلم قط فان كلام غيره تعالى معلوم له وليس كلامه كما ان كلام غيره
معلوم لنا وليس كلاما منا وهذا الذي ذكرناه ليس بما ذهب اليه الحكماء من ان
كلامه تعالى علمه ولا بما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم وليس مثل
كلام صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف الموجودة
وما يشمل الحروف والاصوات والمعاني معا ولا ما هو المشهور
من الاشعري من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق و
تنقيح لمذهب الاشعري ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات
من جميع الوجوه كان كلامه تعالى ايضا واحدا مشتملا على اقسام في
الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات في الازمان
انتهى اقول في دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف لم يصرح
بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة له تعالى ليرد الاعتراض المذكور
بل انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى بذاته تعالى وما اراد
به نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل

اراد به انه دائم في علم القديم ليتناول المذهبين في العلم وات
اذا تاملت في التحقيق الذي ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع
الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا تاملت فيهما علمت انهما
راجعان الى مذهب من قال ان كلامه تعالى القديم هو العلم الاجمالي
بالكلام مع ضميمة التوجه الى المخاطب المقدر كما مر الاشارة اليه وقال العلامة
الشيخ الدواني في تفسيره منزلة لا برهان على ان كل صوت فانه
يقوم بجسم ولا على ان كل حرف فانما يقدر عليه ذو جارحة بل
لعل ذلك من خواص انه فقط فالكلام القديم كما ان قديم نطق ومع
وبصر بلا آلة ولا جارحة كما انه ادرك وعلم من غير قوى واعضاء
ومن لم يدرك كما ينبغي لم يدرك ادراكه كما ينبغي فلا يقول الا نفسه
فان كلامه على كتابه وكتابه اصوات وقول فصل وحكم عدل
انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين
الموجود الذهني والموجود العيني فانه على هذا القول يصح ان لا
الحروف ما يا الجسم وايضا قوله فالكلام القديم الخ انما يصح

يصح ايضا ان يحمل الكلام على المعنى المصدري او يحمل على ما يتكلم به ويحكم
عليه بالقدم باعتبار اندراجه في العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق
صاحب المواقف والمعترض المذكور والعلامة النيسابوري ومن
قال ان تكلمه تعالى بالقران عبارة عن كتبه على اللوح المحفوظ راجع
الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذي عليه في الوجود بمنزلة
نقش الاشياء وكتبه على لوح الوجود واحد وتحقيقها يحتاج الى
مقدمة وهي ان الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون الكلام
بمعنى ما به التكلم اولا كما حكم به المقترحات قال في شرح رسالة العلم
في بيان المسئلة الثامنة عشرة وهي ان الله تعالى يصح وصفه بانه
متكلم ازلا ام لا والقائلون بقدم الكلام يحكمون بصحته وقوم
والقائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه انتهى فنقول ان اراد بالتكلم
ما ينافي السكوت والآفة اي القاء الكلام الى المخاطب بالفعل
لم يوجد بدون الكلام والمخاطب فيكون حادثا كالكلام والمخاطب
ولا يصح وصفه بالتكلم بهذا المعنى في الازل وان اراد به كونه

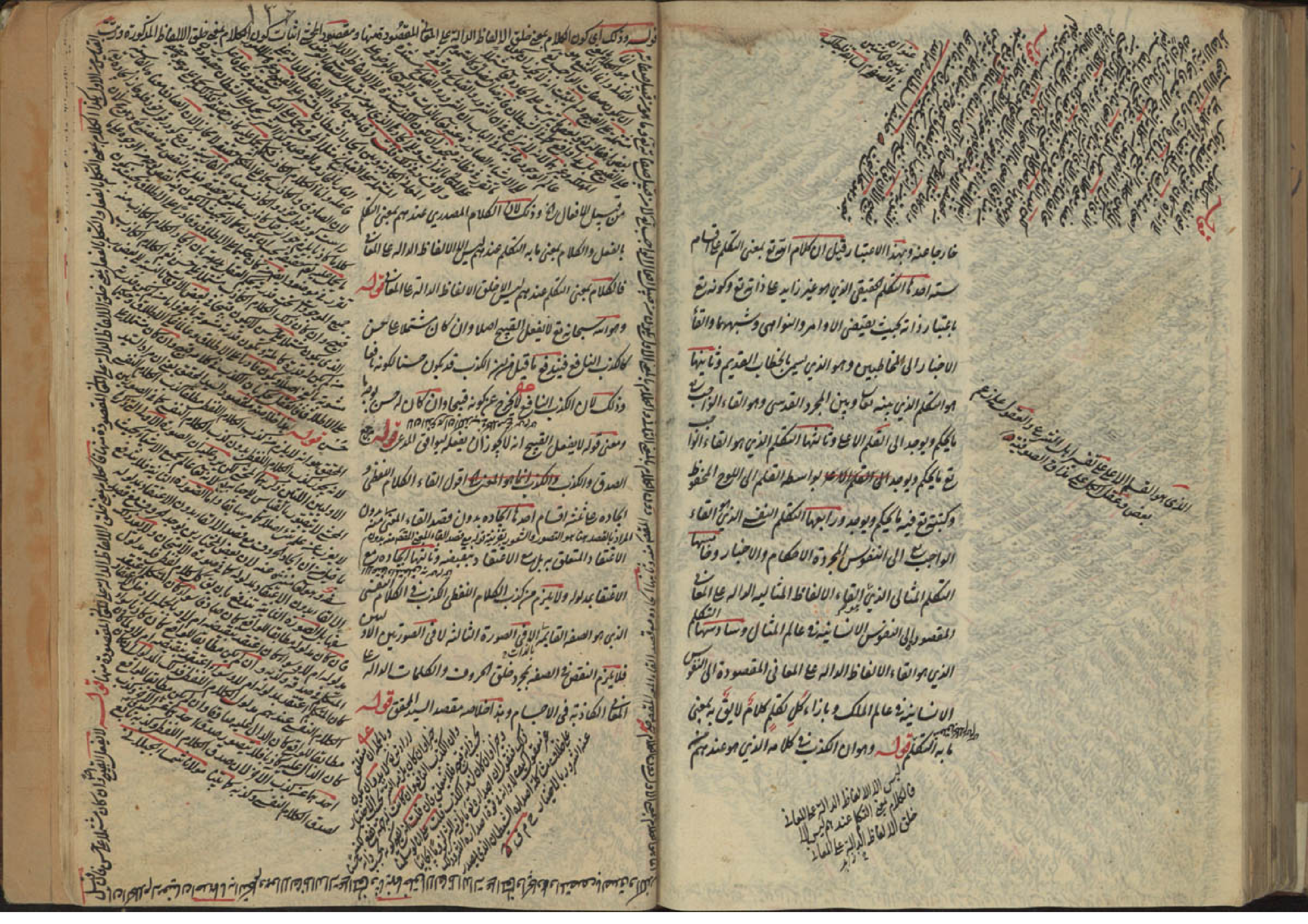


الشيء فان الكلام تعلق به بعينه قدرة القائم القائمة بذلك الشيء كان
تابعا للكلام اتصافه به في الازل على ما قال المص فان تحقق
الكلام في الازل كان اتصافه به في الازل وان كان كلا
حادثا كان الاتصاف به حادثا وان اراد به قدرة القائل
الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده مع ارادة الاتصا
لم يكن اتصافه به في الازل مستلزما لتحقق الكلام كما ان
ارادة ايجاد الكلام لا تستلزمه والحق ان التكلم الكلامي هو
المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام فتحقق كلام الاشعري
ان الكلام القديم الذي هو ضروري في اتصافه به بالتكلم في
الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي بناء على انه حقيقة في الملا
الكلام والعلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة فيه
او العلم بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة في ما يعم اللفظ و
كما هو مذهب صاحب المواقف
المعنى على ما مر ويجب ان يحمل على العلم الاجمالي ليصح وصفه بالقدم
والوحدة كما هو مذهب الاشعري وبالجملة صحة التحقيقات الا
ربعة

الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رد
الى ان الكلام القديم هو العلم الاجمالي به الذي تحققه نعم تحقق
كما لا يخفى والمص لا ينكر ذلك التاويل بل كلامه ليس الا في عدم الاحتياج
اليه فاعلم ذلك فان قيل الاحتياج اليه كيف مع كون التكلم صفة
كمالية ومن عبارات وقعت في الشريعة مثل قوله تعالى بل هو
قرآن مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فان
تينك الايتين يدلان على ان القرآن الذي هو كلام الله تعالى
انزل من العلم الى العين فالمندرج في العلم الاجمالي القديم هو
القرآن الذي هو كلام الله القديم باعتبار هذا الاندراج وهذا
خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف فيها
انما هي في العبارة قلت لا شيء منه بهذين الباعثين يوجب
عند المعتزلة والمص كما لا يخفى ولما لم يمكن انقطاع الكلام للبحث
المتعلق بالكلام في علم الكلام اقتصرنا بما قررنا في تنقيح هذا المرام
فان علمه عند الملك العلام **قوله** فاما بذات الله تعالى وهو

مكتوب ١٢ قد عرفت ان المراد من ذلك القيام الاندراج في علم
المتقدم على الايجاد فان قيل يمكن ان يقال ان المراد بذلك القيام
هو قيام الصور العلمية بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء ومن لم
الصور العلمية قايمة بذاته تعالى بدون ان يتحد ذاته تعالى منزه و الشكك
نعم به قلت هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته تعالى و صفاته
ولم يقل به الاشعري و يمكن ان يقال ان الاشعري لم يقل بالتغاير
في الصفات الكمالية واما في غيرها فهو قايل به ومن هذا القبيل
قيام الصور العلمية التفصيلية عند من قال به والظاهر ان الاشعري
قايل بذلك القيام فان قيل هذا مناف لقول الاشعرية من ان
الكلام النفسي امر واحد يتكثر بتعلقاته كما هو المشهور قلت
قد مر غير مرة ان هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم
وفي العلم الاجمالي بالكلام فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف
على الاندراج في العلم الاجمالي قوله والجواب ايضا ما ذكرنا
اقول الجواب صاحب المواقف اولى من الجواب المذكور من وجهين

وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظي الذي ادعيه المجيب غير مسلم عند الخصم
وثانيهما ان كلا من معنيي الكلام الذي التزمهما المجيب حادث باعتبار
الوجود الخارجي وقديم باعتبار اندراجه في علم الواجب تعالى القديم
فلا وجه للعدول عن المعنى المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى
غيره قوله ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مراد صاحب المواقف
انه علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي المصحف كلام الله
حقيقة لا بالمجاز فينبغي ان يكفر من ينكره مطلقا وان لم يكفره
مع العناد بل الذي ذكره الشارح ولعله اشارة بذلك بقوله الا انه
بعد التنا... يعرف حقيقة اعتراف اشارة بذلك العدول الى انه
دفع بذلك الفساد لكن الاولى ان يختار هذا التحقيق لما فيه
الاشارة اليه قوله بل هو دال على ما هو صفة حقيقة قد عرفت
ما فيه قوله فذلك امر خارج عن طور العقل اقول ان
ما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجي واما
باعتبار الوجود العلمي او العقلي او النطقي او الثاني فليس



خارجا عنه وبهذا الاعتبار قيل ان الكلام انواع بمعنى التكلم على اقسام

ستة احدها التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى وكونه تعالى

باعتبار ذاته بحيث يقتضي الاوامر والنواهي وشبههما والقاء

الاخبار الى المخاطبين وهو الذي يسمى بالخطاب القديم وثانيها

هو التكلم الذي بينه تعالى وبين المجرد القدسي وهو القاء الواجب تعالى

ما يكلم ويوحيه الى القلم الاعلى وثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب

تعالى ما يكلم ويوحيه ~~الى القلم الاعلى~~ بواسطة القلم الى اللوح المحفوظ

وكتبه تعالى فيه ما يكلم ويوحيه ورابعها التكلم النفسي الذي هو القاء

الواجب تعالى الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار وخامسها

التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني

المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم المثال وسادسها التكلم

الذي هو القاء الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس

الانسانية في عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام لايق به بمعنى

ما به التكلم **قوله** وهو ان الكذب في كلامه الذي هو عندهم

من قبيل الافعال الخ وذلك لان الكلام المصدري عندهم بمعنى التكلم

بالفعل والكلام بمعنى ما به التكلم عندهم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني

فالكلام بمعنى التكلم عندهم ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعاني **قوله**

وهو انه سبحانه تعالى لا يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن

كالكذب النافع فيندفع ما قيل فيه ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا

وذلك لان الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان فيه حسن بوجه

ومعنى قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله ليوافق المدعى **قوله** الخ

الصدق والكذب ~~والكذب انما هو المعنى~~ اقول القاء الكلام اللفظي

ايجاده على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون قصد القاء المعنى منه

المراد بالقصد هنا هو التصور والشعور بقرينة قوله في قصد القاء المعنى القصد منه

الاعتقاد والتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه وثانيها ايجاده مع

الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب في الكلام النفسي

الذي هو الصفة القايمة بالذات في الصورة الثالثة لا في الصورتين الاولتين

فلا يلزم النقص في الصفة بمجرد خلق الحروف والكلمات الدالة

على المعاني الكاذبة في الاجسام وهذا خلاصة مقصد السيد المحقق **قوله**

ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي فقد عرفت ان
مدلول الكلام اللفظي المطابقي ليس صفة لذاته تعالى كالكلام اللفظي
ولا امرا واحدا بل انما يكون الصفة القائم بذاته تعالى هو العلم الاجمالي
بالكلام ومدلوله ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي
هو من الافعال النقص في الصفة اذ لا يلزم الكذب من العلم التفصيلي
بمضمون الخبر الكاذب الملفوظ النقص في الادراك كيف تعالى
ان يقول انه مجرد القاء الكلام الكاذب هو وصف اعتباري
نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك قوله نحن نعلم بالضرورة
ان من علم شيئا الخ لا يخفى ما فيه من الخبط انظر قوله لا يمكن الجواب
بمثل ما ذكرناه في الوجه الاول في اجراء جواب الشبهة ولا يندفع عنها
الا بما ذكرناه وتفصيل اجرائه في هذا الوجه ان يقال كذب الكلام
اللفظي انما يكون بكذب الكلام النفسي فلو كذب الكلام اللفظي لزم
كذب الكلام النفسي وكذبه انما يكون قديما لما ذكر في الدليل قوله
فان يجوز حدوث الصفة اللفظي الخ اقول يجوز حدوث كذب

كذب الكلام اللفظي الذي لا يمكن ان يتحقق بدون كذب الكلام النفسي
لما عرفت انه مستلزم لتجويز كذب الكلام النفسي وهو باطل كما مر
فالحق في دفع هذه الشبهة ما ذكرناه قوله فلو اريد ان يقوم بمعنى البقاء
اقول كل من السرمدية والبقاء امر اعتباري ينتزع من ذات الواجب
تعالى باعتبار ذاته فهما ليس الا على قيام الامور الاعتبارية بكون
الذات بحيث ينتزع عنه فزيادته على الذات ليس الا في التعقل لا
في الخارج واما زيادته على الوجود فباعتبار اشتماله على معنى
زائد على الوجود وبناء على ان معناه الموجودية على نعت الاستمرار
فان اراد المص بقوله ونفي الزائد الزيادة على الذات كان
مراده به نفي في الخارج اي ذات الواجب باعتبار ذاته سرمدي
وباق لا بانضمام امر اليه في الخارج وان اراد نفي الزيادة بالذات
بناء على ما مر ولا يخفى عليك ان الاخير لا يلائم جعل قوله نفي الزائد معطوفا
على قوله سرمديته قوله وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه
ولعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود وبناء على انه عبارة عن

استراره قوله ونقض بالحدوث وللقايل ان يقول الحدوث
صفة للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم قوله
وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زايدة اه لا خفاء عليك ان
اراد بتلك الزيادة المنفية الزيادة على الذات مطلقا اي
في كل من ظرفي الذهن والخارج اتجه عليه ان الدليل المذكور لا يدل
عليه بل انما يدل على عدم زيادته في الخارج وان الدليل الاول
لا يكون موافقا لما ذكره المص من ان وجوب الوجود يدل على نفي الزيادة
على الذات فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة في الخارج
والتزام ان ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل التبعية لا على
قصد شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المص
ليس الا في عدم زيادة السرمدية التي هي اخص من البقاء وكلام
الشارح فيما نقله وذكره لا يكون انما هو في عدم زيادة البقاء الذي
هو اعم من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعله لما لاحظ
ان الدليل الدال على عدم زيادة البقاء هي بعينها دال على عدم

عدم زيادة السرمدية اجراها في عدم زيادة السرمدية كما هو مراد
المص وانما اختار المص السرمدية في التعرض لان اثباتها
واثبات عدم زيادتها مستلزمان لاثبات البقاء وعدم
زيادته قوله احدها ان المعقول منه استمرار الوجود وهذا
الدليل ان تم لا يدل الا عدم الزيادة على الوجود لا على الذات
كما هو المطلوب لا يقال لما كان الوجود عين الذات الواجب الوجود تعالى
ولم يكن السرمدية والبقاء زايدا على الوجود لم يكونا زايدين
على الذات لانا نقول البقاء انما هو استمرار الوجود الانتزاعي
الذي هو مغاير للذات فباعتبار الدليل الاول الذي ذكره
الشارح يكون كل منهما عبارة عن الوجود الانتزاعي المستمر فلم
يكونا زايدين على الوجود الانتزاعي الذي هو زايد على الذات
في التعقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في
الخارج لتم ذلك الدليل قال المص والشريك يعني وجوب وجود
الذي هو تاكد الوجود وحقيقة الوجود الصرف التي قد مر الاشارة

الى وحدتها التي هي بديهية حدسية يدل على نفي الشريك في الوجوب

اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان حقيقة محض الموجود من

حيث هو موجود بل حقيقة محض الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار

المراد اما ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي الوحدة وعلى الاول لزم

تحقق الكثير بلا واحد وهو باطل فتعين الثاني منه وان لا اقتضاء احدهما

يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي لا اقتضاء له اصلا وايضا لا اقتضاء

نه وان ذلك الاحتياج يعود الى اقتضاء حقيقة محض الوجود الى لا

اقتضاء وجوب الوجود ولما كان حقيقة وجوب الوجود تقتضي

الوحدة لم يكن مشتركا وهو المط وايضا اما ان يكون حقيقة

وجوب الوجود مقتضيا لان يكون عين الذات الموجود المتعين

او يكون شرطا التحقق فيه وعلى التقديرين لا يتحقق بدون ذلك

المتعين وان كان لغيره مدخل في تحققه فيه فذلك الغير ممكن

لا محالة وليس للممكن اقتضاء باعتبار ذاته فيعود هذا القسم

ايضا الى اقتضاء وجوب الوجود فحقيقته تقتضي الوحدة ونفي

الشريك وايضا حقيقة وجوب الوجود الذي هو محض الوجود

ان يكون بصرافته وخلوصه موجودا ولا يتصور في خلوصه المعنى

الواحد التعدد والتساوي في مراتب الاعداد فوق الواحد فواجب الوجود

موجود لا شريك له في خلوصه الوجود ووجوب الوجود ووحدته عبارة

عن وجوده بلا شريك ونظير وايضا صرف الوجود من حيث هو موجود

لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته

ولا يتكثر من حيث هو موجود وهو المط اذ لا نعني بوحدة الواجب

الوجود الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة

في واجب الوجود من لوازم نفي الكثرة وفي غيره ثم نفي الكثرة

من لوازم الوحدة وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان

تقتضي عدم كثرة الافراد والا لكان لغيرها مدخل في ذلك

الاقتضاء وغير محض الوجود في التحقق يحتاج الى الوجود فيعود

اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا كان

الوجود المحض تقتضي عدم كثرة الافراد وكان باعتبار ذاته

واحد لا شريك له وهو المط وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة
الواجب موقوف على اتحاد وحدة حقيقة الوجود اي الوجود الحقيقي
الذي هو باعتباره تحقق الموجودات وهو الذي يعبر عنه بوجوب
الوجود وتلك الوحدة بديهية حدسية وهذا اظهر من الشمس عند من
فان الوجود الحقيقي الذي باعتباره يقال الموجودات متحققة هو شمس
عالمي العقول والنفوس بل نور السموات والارض وهو في غاية
الظهور وبه ظهور كل شيء وادراك كل ذي ادراك وكذلك وحدة
بحسب الحقيقة ظاهرة عند كل من له وجدان صحيح وقد مر تنبيهات كثيرة
عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة الذي بادائها
صار افتخار الشياطين ولنرجع الى البراهين المشهورة في الكتب
فمنها الدليلان المذكوران في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد
الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان معللا بامر
منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في
تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج

الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول المراد
بالمهية الواجبة حقيقة محض الوجود فان الوجوب هو تأكد الوجود وذلك
لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب لا في
العقل ولا في الخارج وايضا قد مر التنبيهات على ان الوجود الاشراقي
واحد والغرض منها التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد على ما مر
تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي الواجب الذي هو امر واحد
عين حقيقة الواجب الخ عن الاقسام الاربعة المذكورة في الشرح
رابعها باطل بالبديهة والاقسام الباقية مستلزمة للمط فاندفع ما
اورده الشارح تابعا لافتخار الشياطين بقوله هذا من قبيل اشتباه
المفهوم بما صدق فان المهية الواجبة اريد بها في اول شقي الترديد
مفهومها وفي الاخر ما صدق عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان
كان نفس المهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق
هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان
تعين كل منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا
واحد م

قوله يتحدس بوحدته اي يتحدس بوحدة الوجود الحقيقي بسبب ملاحظة الموجودات بمعنى ان مفهوم الوجود لما كان مشتركا معنويا بين الموجودات فيكون مفهوم الوجود

بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد
المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر
منفصل عن مفهوم الواجب الغير ذات الواجب بلا محذور
انتهى اقول ذلك الاخير فاسد لانه قد مر ان الوجود الذي قد حكم بانه
عين حقيقة الواجب وذاته انما هو الوجود الحقيقي الذي يتصوره
بالوجه الممكن بديهة وقد مر ان الحكم بكونه واحدا بديهي يتحدس
بوحدته بملاحظة الموجودات وبانه يوجد باعتباره وملاحظة وحدة
الوجود والاشتراك فح نقول مراد المستدل بالدليل من قوله
الماهية الواجبة الوجود الحقيقي الذي قدم الاشارة الى وحدته والى
كونه عين حقيقة الواجب وهو لا يخلو عن الاقسام الاربعة التي
رابعها باطل بالبديهة والثلثة الباقية مستلزمة للمطلوب واما ما قال
الشارح بعد ما ذكره من قوله الاتي لا انفصال بين ذات الواجب
ومفهومه لانا نقول لا يجري شيئا فاما مختاره في الجواب فلا
يخفى حاله لانه ان اريد بالواجب في الترديد الوجود الحقيقي الذي

قوله لانه لا يتصور انفصال الشيء وذلك لانه لو كان المراد بمفهوم الواجب المنتزع مفهوم الواجب الانتزاعي لا يتصور انفصال بين حقيقة الواجب بهذا المعنى

الذي هو عين حقيقته لا يتصور قسم خامس لانه لا يتصور انفصال اصلا بين
الذات ومفهوم الواجب المراد وهو الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار
ذاته موجود وانما يتصور القسم الخامس اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب
الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في التعقل وثانيهما انه لو كان
الواجب اكثر من واحد لكان لكل واحد منهما تعين ضرورة
وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم ام لا فان لم يكن
بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال
لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو
ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا
حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم
فان كان الوجوب علة التعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين
علة للوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد
الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يتعدد

الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن
الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين
بل في احدهما الى امر منفصل انتهى اقول فلاصة هذا الدليل على تقدير
تعدد الواجب اما ان يكون بين الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي
الذي هو الوجود المتأكد الذي يكون الواجب به موجودا والتعين
الذي يتشخص به الواجب الواحد لزوم اولا وعلى الثاني جاز
انفكاك كل من الوجود المتأكد والتعين فلزم جواز تحقق التعين
بدون وجوب الوجود وهذا مستلزم لكون الواجب ممكنا وعلى
الاول يلزم احد من الاقسام المذكورة بعضها مستلزم للمط
وبعضها مح واندفع عنه ما اورده الشـ بقوله اقول قوله
لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول
بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود و
الوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا و
المعلول هيهنا ليس كذلك كما سبق من ان الوجوب من الامور

لما مر

م
قوله هذا الاستلزام الاتحادي كيف وجود الباري ... الاول ...
محال الا ان يعض الاتحاد بين ... وجوب الذات ... الوجود و
البدا ... الاتحاد بين وجوب الذات ... الوجود
التشخص بان التعين عبارة عن الوجود ...

اقول لو تعدد الالهة لجاز وجود الهين متصفين بجميع شرايط الالوهية ولو جاز وجود الالهين
كذلك لجاز وقوع التمانع بينهما ولو جاز وقوع التمانع بينهما لزم جواز اجتماع النقيضين
او جواز ارتفاعهما او جواز العجز والكل محال فوقوع التمانع بينهما مح
فوجود الهين كذلك مح فتعدد الالهة مح لاستلزام استحالة اللازم
استحالة الملزوم والا لجاز وجود الملزوم بدون اللازم مع
استحالة اللازم محي الدين

ولا يمكن البيان ان يمكن التمانع بينهما يتحقق بالحجة وكذا المقدم اذ المقدمة
ظاهرة واما بطلان اللازم فلانه لو امكن التمانع بينهما يلزم
فرض وقوع التمانع ... واللازم بط اذ لو وقع لزم اما
اجتماع النقيضين لو عجزهما معا او عجز احدهما فقط وكلاهما
محال محي الدين

الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما
وجوب الذات والاخر وجوب التعين انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه
قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكد الذي
تحقق الواجب باعتباره ولا شبهة في تحققه في الخارج لكونه عين
حقيقة الواجب ~~باعتباره~~ كما مر سابقا فاندفع المنع الاول
وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجوب وجود الذات
او بدون الوجود الحقيقي لتحقق الانعدام فلزم تقدم وجوب الوجود
على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود وايضا يجاب
عن الدليل ما ذكره الشـ بقوله وايضا قوله اما ان يكون بين
الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين
من التعين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله بل جاز
انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا مم وانما
يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعين
لا على التعين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما

قوله وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات الخ كان هذا نسخة الشرح المعتمد
كان وجوب التعين وجوب الوجود ... من العبارة المنقول
ههنا سلطان



بالذات ثم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله لان التعين
المعلول لازم غير مختلف فمسلم لكن لزوم احد التعينين لا على
التعيين لا ينافي التعدد انتهى اقول ذلك الاندفاع لان المراد
هو الشق الاول وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعينين
ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم
جاز انفكاك كل منهما عن الآخر فجاز ان ينفك التعين
عنه وهو باطل وذلك يكفي في اتمام الدليل ولعل اللزوم يشتبه
بالتلازم عنده قدس سره ولا حاجة الى اعتبار التلازم في اتمام
الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه ثم يرد على الدليل
المذكور انه لا حاجة في تتميمه الى اثبات محالية جواز الوجوب
بدون التعين بالدليل المذكور وهو قوله لان كل موجود متعين
بل يكفي اثبات محالية ذلك الجواز بان يقال لما جاز تحقق الوجوب
بدون التعين المعين فلا بد من علة المقارنة له فاما ان يكون
تلك العلة هي ذلك التعين فلزم المحذور المذكور واما ان يكون

ان يكون تلك العلة امرا منفصلا لزم امكان الواجب فظهر انه على
التقدير يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم في اتمام ذلك
الدليل ولا خفاء في توجه نظير الايراد الذي اورده قدس سره على الدليل
الاول على هذا الدليل ودفعه بان مرتبة وجوب الوجود حقيقة محض
الوجود المنزه عن الماهية وان الكل حقيقة محض الوجود بديهي كما
قدم في التنبيهات على ضيق مقصد الامور العامة ومنها ما هو مذكور
في الشفاء وهو ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء وموجودا
له فاما ان يكون تعين وجوب الوجود لذاته على سبيل الوجوب
كونه صفة لهذا الشيء المعين معللا بامر غير وجوب الوجود فيلزم
ممكنا وقال فيه بعبارة اخرى نقول ان كون الواحد واجب الوجود
وكونه هو اما ان يجب واحدا فيلزم كل ما هو واجب الوجود فهو هذا
الواحد بعينه فلا يجب غيره واجبا وان كان كونه واجب الوجود
غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود لما هو بعينه اما ان يجب
امر الذاته من حيث هو واجب الوجود او لعلة وسبب غيره

فان كان لذاته اى لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو الواجب الوجود
هذا المعين بعينه فلا يكون غيره واجب الوجود وان كان بسبب من
غير الذات من حيث هو واجب الوجود فيكون واجب الوجود هذا
بعينه بسبب فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه انه فرد الواجب
الوجود بالذات ثم ذكر فيه مقدمة تا فحوى براهين التوحيد
بقوله فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة
التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون تلك الماهية
واجب الوجود فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك
المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان
فيكون انه انسان غير واجب الوجود فح لا يخلو اما ان يكون
وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون وح ان لا يكون لهذا
المعنى حقيقة وهو مبدا لكل حقيقة بل هو اكد الحقيقة وتصحيحها وان
كانت له حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب
من الوجود ويلزم ان يتعلق تلك الماهية ولا يكتسب منها فيكون

فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود وليس بواجب الوجود
لان له سببا يخصه فالوجوب المطلق الذي للذات لا يكون
معلولا فبقى ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا من حيث
هو واجب الوجود بنفسه من دون كون تلك الماهية عارضة
لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن لواجب
الوجود ان يدركه بالعقل في ذاته يتحقق واجب الوجود
وان لم يكن تلك الماهية فاذا ليست تلك الماهية ماهية لشيء الا ان زال
بالعقل انه واجب الوجود غير انه واجب الوجود هو بل
ماهية لشيء اخر لاحق له وقد فرضت ماهية لذلك الشيء هف فلا
ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية
معناه ان الانية والوجود لو صارا للماهية فلا يخ اما ان يلزم
لذاتها او لشيء اخر وح ان يكون لذات الماهية فان التابع
لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها
وهذا خف فنقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك

علمت ان الانية والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية
مقام الامر المقوم فليكن من اللوازم ولا يخلو اما ان يلزم الماهية لانها
تلك الماهية واما ان يلزمها لاجل شيء ومعنى قولنا
اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان
كانت الانية تتبع الماهية وتلزمها لنفسها فيكون الانية
قد تتبع في وجودها وجودا فكان متبوعه موجودا بالذات
قبله فيكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها هف فبقي ان
يكون الوجود لها عن علة وكل ذي ماهية هي معلول وسائر
الاشياء غير الواجب فلها ماهيات وتلك الماهيات
هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج
فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود
منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف
عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد
ثم من البراهين التي ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة بالفصل

محصله ان واجب الوجود لا يجوز ما هو به هو ذاته ومعناه اما
مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة فان كانت حقيقة
الواجب الوجود لاجل نفسها بهذا المعنى استحال ان يكون
تلك الحقيقة لغيره فلا يمكن ان توجد لغيره وان كان
تحقق هذه الحقيقة لهذا المعنى لا عن ذاتها بل عن غيرها فيكون
الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف
فاذن حقيقة الواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون
الماهية المجردة لذا اثنين والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى
او بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت
والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان
بالمعنى فانما يختلفان لشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما
لا وجود له الا وجود معنى ولا يتعلق بسبب خارج او حالة
فبماذا يخالف مثله فاذن لا يجوز له مشارك في معناه فالاول
لا ند له ثم قال فيه وبالجملة ان الفصول وما يجري مجراها لا تحقق

بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه بل انما كانت علة لتقوم
الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان
في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا
واذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود وكان الفصل
يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما
كالفصل في ماهية الجنس والحال ما يقع به اختلاف غير فصل
وجميع هذا اظهر فتعين ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول
لا شريك له قال بهمنيار في كتابه فالموجود الذي لا سبب له
لا يصح ان يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة
سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان يتحقق بالفصل تخصصه
او العرض والفصل والعرض لا يفيدان ماهية الجنس ولكنهما
يفيدان قوام وجود الجنس اما الفصل والعرض لا يفيد ماهية النوع
بل يفيد قوام وجودها وتحققها حيث ماهية الجنس او النوع الوجود وفرض
دخول فصل او عرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد ماهية الجنس والعرض

والعرض يفيد ماهية النوع فالموجود الذي لا سبب له ان فرض انه جنس
وفصل او ماهية نوعية وعرض مشخص والفصل يفيد وجود الجنس
والعرض يفيد وجود النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا فتبين
من هذا ان الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي ماهيته انيته لا يتكثر
بالفصول والعوارض فلا شركة في واجب الوجود بالذات وقال
في الالهيات ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة
ولنورد ههنا ما ذكره بوجه مختصر فهو انه ان كان واجب الوجود
يقتضي لذاته ولانه واجب الوجود بذاته وكان شرطا فيه ان يكون
مثلا لم يصح ان يكون غيره الا ان يكون واجب الوجود لذاته واذا كان
بسبب ما صار كان واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره

تم الكتاب بعون الملك الوهاب على يد
الضعيف المذنب محمد مهدي الحسيني
في تاريخ شهر رجب المرجب سنة ١٠٦٧

م م م

نقل من فصوص الفارابي المعلم الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

فص واجب الوجود مبدأ كل فيض الفيض في العرف هو الفعل
الصادر عن الفاعل الذي يفعل دائما بلا غرض ولا عوض قال الشيخ في تعليقاته
الفيض انما يستعمل في الباري تعالى وفي العقول لا غير لانه لما كان صدور الموجودات
عنه على سبيل اللزوم لا لارادة تابعة لغرض بل لذاته وكان صدورها عنه دائما بلا منع و
لا كلفة تلحقه في ذلك كان الاولى ان يسمى فيضا ولما كان جميع الممكنات من الازل الى الابد
صادرة عنه تعالى اما بالذات او بالواسطة فامتنع ان يكون صدور الافعال عنه معللا
بالغرض لان الغرض هو شيء يصير به الفاعل فاعلا ويمتنع ان يكون امر يجعل الواجب الذي
هو تام من جميع الوجوه على الصفة التي لم يكن عليها لاستلزامه ان يكون ناقصا بذاته
مستكملا بغيره فلا جرم انه تعالى يجب ان يكون مبدءا لكل فيض وايضا نقول انه يستحيل
ان يكون فعله تعالى لغرض لانه يمتنع ان يتحقق بدون الشوق كما اذا تصورنا شيئا بانواع
يحصل لنا شوق لا لتحصيل لاحتمال الاجل لكان النفع وهو الغرض ولا يمكن ان يكون له شوق
لانه اذا تمثل الشيء يقع ذلك التمثل الوجودي يعني ان يوجد علمه تعالى كاف في وجودها كما تقرر عندهم
بخلاف علومنا فانها غير كافية فيها فانا اذا تمثلنا الشيء اشتقنا واذا اشتقنا يقع ذلك الاشتياق
حركة الاعضاء لتحصيل الشيء **وهو ظاهر على ذاته بذاته** يعني ان مبداء الموجودات
عالم بذاته لذاته لان السبب كون الشيء عاقلا هو تجرده عن المادة وكذلك السبب كونه معقولا
هو ذلك التجرد وواجب الوجود مجرد بغاية التجرد فذاته غير محجوبة عن ذاته اي حاضرة عنده والعلم عبارة
عن حضور مجرد عند مجرد اي عدم غيبوبته عنه فيكون ذاته عالما بها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فله الكل اي فيحصل له كل الاشياء باعتبار وجوده العلمي من حيث لا كثرة فيه لما بينا ان

ان وجوه الكثرة الذاتية منتفية فانه وسلبية فهو من حيث انه وجد لنفسه الذات ليستند الكثرة اليه ونعنيها فهو من حيث
هو ظاهر يعني ان ذاته تعالى من حيث الذات فظهر مرة اخرى بتلك الكثرة التي هي آيات دالة على وجوده او للقصم
ان ظاهرية تعالى الثانية التي هي ظهور الآيات ناشية عن ظاهريتها الاولى التي هي ظهور الذات فهو ينال الكل من ذاته
لانه بسبب علمه بذاته الذي هو عين ذاته وصل بالكل واوجده **فعلمه بالكل بعد ذاته** وبعد علمه بذاته بعدية
ذاتية لان الذات وكذلك علمه بها منشاء لكما سبق اولا انه صفة كما سنقرر وجود الصفة متاخرة عن الموصوف [illegible]
فان قلت قد صرح الشيخان وهما ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا بان علم الله تعالى صفة لذاته تعالى والمشهور من
مذهب الحكماء ان علمه كسائر صفاته عين ذاته يعني ان ذاته تعالى بذاته سبب لانكشاف الاشياء وظهورها عليه لا ان علمه
صفة قائمة به كما هو حالنا فما السبب ذهابهما الى ذلك قلت لعل سببه ان العلم من حيث هو علم يستدعي تعلقا
لا شك لان العلم لا يكون الا متعلقا بالشيء وذلك التعلق الذي هو الصفات اليه في علم الباري تعالى مثلا اما ان يكون
عين العالم كعلم الباري تعالى بذاته او يكون غيره وحينئذ لا يخلو ان يتعلق علمه تعالى بذلك الغير اما ان يكون حال وجوده
او حال عدمه لا جائز ان يكون حال عدمه لان التعين الذي هو الاضافة يستحيل ان يكون بين العالم والمعدوم الصرف
قطعا فتعين ان يكون حال وجوده فاما ان يكون حال وجوده في الخارج فيلزم ان لا يعلم الاشياء الا وقت وجودها
فينفك العلم بها عن ذاته وهو باطل لان العلم الحق الاول بالاشياء لازم ذاته لانه مسبب عن علمه بذاته الذي هو عين ذاته وتخلف
المعلول عن علته التامة ممتنع او يكون حال وجوده العلمي فاما ان يكون حاصلا في ذات الباري حتى يكون صفة لازمة
لذاته او يكون له وجود مفارق لذاته وحينئذ اما ان يكون موجودا في عقل او نفس او يكون مفارقا [illegible]
للزوم القول بالصور الافلاطونية والثاني ايضا باطل لانه يجب ان يكون من جملة المعقولات [illegible]
عن احدهما على هذا التقدير فتعين ان يكون حاصلا في ذات الباري تعالى صفة له وفيه نظر لانه يجوز ان يكون علمه
بصفات الموجودات حال وجودها في الاعيان [illegible] يكون علمه تعالى بها علما حضوريا ولسائر الاشياء باعتبار
حصول صورها عنده وعلمها للنفس او العقل باعتبار حصولها فيه ولا بد من ترجيح ما ذكرنا ببطلان هذا الاحتمال

وذوق بعض المتالهة ان علمه تعالى بالاشياء بعين علمه بذاته لان جميع الاشياء مستهلكة مندمجة في مرتبة احدية
ذاته ثم بعد تلك المرتبة يخرج من القوة الى الفعل فهو في حكم المجمل والاشياء كالتفصيل له والعلم بالمجمل هو
العلم بالمفصل من وجه ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته لان صور جميع الاشياء وان كانت حاصلة
في ذات الواجب الوجود لكنها تعلم بوجود علمي بسيط كما سنشير اليه فلا اختلاف ولا تعدد في الخارج
بل ليس في الخارج الا ذات واحدة هي الواجب الحق فهو الكل اى كل الاشياء باعتبار الذات
والصفة في مرحلة اى حال كونه واحدا في الخارج فيكون الذات مع وحدتها في الخارج كل الاشياء

تمت تم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين **بعد** فهذه تعليقات كتبها العبد
الواثق في بحر العصيان خليفة سلطان غفر له الرحيم الرحمن على شرح الهيات التجريد حين مطالعتها
تذكرة لنفسه ولمن اراد ان يذكر ومنه الاستعانة والتوفيق **قال الشارح** يعني مختار انه حال
عدم الاثر لكنها عبارة عن صحة التمكن من الفعل في تلك الحال لا يخفى انه يمكن حمل كلام الشارح على
محملين الاول انا لا نعني بالقادر ان يتمكن من الفعل والترك في زمان واحد بل يكفي التمكن من الترك
في زمان آخر وان لم يتمكن في كل زمان على الطرف الآخر منهما وهذا هو الذي حمل السيد المحشي كلام الشارح
عليه وهذا وان لم يرد عليه ما اورده المحشي الا انه ظاهر الفساد اذ لا شك ان القدرة انما يعتبر
بالنسبة الى الزمان الواحد وان الفاعل على ما ذكره مضطر في كل واحد من الزمانين مع انه لا دخل
ح للاختيار في تحقق العدم بل كلا الشقين على السوآء في هذا ولظهور فساده اعرض عنه المحشي
والثاني ما حمل المحشي عليه وهو انه يختار ان القدرة في حال العدم لكن معناها التمكن على الفعل

والتمكن من الفعل في زمان

على الفعل والترك في تلك الحال الا حال العدم فاعتبر القدرة على الفعل والترك بالنسبة الى زمان
واحد وهو تلك الحال فورد عليه انا ننقل الكلام الى تلك الحال فظهر ان كلام المحشي على
التقديرين لا يناسب لدفع هذه الشبهة فتامل **قال** المصنف نور الله ضريحه و
عمومية العلة يستلزم عمومية الصفة اقول القدرة قد يطلق على قوة يتمكن بها المؤثر من التاثير
في الآثار مع القصد والشعور فان ضمت اليها الارادة اثر والا فلا ولا خلاف بين
العقلاء من الحكيم وغيره في ثبوت القدرة بهذا المعنى في حق الواجب الوجود تعالى وهو لا ينافي
الايجاب والاختيار بل يجتمع معهما فان كان الغرض من هذه المسئلة بيان عموم هذا المعنى
للواجب الوجود بالنسبة الى كل الممكنات الذاتية فهي مقصد عظيم لا يتم بالدليل الذي قرره
الشارح من ان الامكان علة المقدورية والامكان عام فالمقدورية عامة لظهور ضعفه لما اورده
عليه الشارح كما ستعرف بل لا يرد عليه انه لا خصوصية لهذا الدليل بعموم قدرة الفاعل بل يوهم كذلك
على عمومية قدرة كل احد اذ الامكان الذاتي يكون نسبته الى كل الفاعلين على السوية فلو كان كافيا لكان
كافيا بالنسبة الى كل احد ولم يخص الدليل ما يفيد خصوصية العموم بالواجب والتحقيق ان المقدورية التي هي مقتضاه
للقادرية امر بين الفاعل والمفعول وكما انه لا بد لحصولها من عدم اباء المعلول عن الوجود في الملائم قبل
عن تعلق القدرة كذلك لا بد لها من طرف الفاعل من شيئين احدهما قوة يتمكن بها من التاثير والايجاد
كل ممكن صدوره من كل احد وهذا مشترك بين الموجب والمختار والثاني كون هذا الصدور ليس الا زمانا بل
يكون ترجيحه بسبب الارادة والامكان وان كان مصححا للمعنى الاول لكن نسبته مساوية الى كل الفاعلين فلا يكفي
مجرد المصحح بل حصل الامران المذكوران حصل المقدورية والقادرية والا فلا فربما كانت تلك القوة حاصلة
بالنسبة الى بعض الممكنات دون البعض كما ترى من النفس بالنسبة الى بعض الافعال دون البعض مع تساوي الكل
في المصحح الذي هو الامكان الذاتي فلا يستلزم الامكان في المعلول حصول القوة المذكورة في الفاعل

عموم

يكون م

في القاعل التي ذكرنا انه مشترك بين الواجب والمختار واعتراض الشارح بعد تسليم ما ذكره باعتبار الشق الثاني
ودفع ما ذكره المحشي من تعميم المقدورية بالنسبة الى الواجب من انه بلا واسطة او بواسطة ان الامكان
علة الاحتياج لا تأثير الواجب وتأثير الواجب لا يكون الا بالايجاب ثم لا يخفى ان جميع ما ذكرنا يتوجه ايضا
على الدليل المشهور الذي سينقله الشارح فتدبر قال الشارح ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها
اقول تقرير الدليل على ما ذكره الشارح لا اختصاص له بالحوادث بل الوجه ان يقال انه لا يعلم الممكنات مطلقا
سواء كانت قديمة او حادثة اذ مبنى الدليل استنباط وجوب الاشياء من علمه تعالى لو علم وانه لا يجتمع
مع الامكان ولا دخل للحدوث في ذلك والجواب على ما تقرر ان الوجوب الغيري لا ينافي الامكان
الذاتي فالصواب ان يترك قول المص رحمه الله اشارة الى دفع توهم ان الوجوب المستنبط من علمه تعالى ينافي
الامكان والاختيار كما توهم بعضهم ولا خصوصية له بالقديم والحادث قال الشارح الخامس ان الامر
لو كان ازليا لكان ابديا اقول ابدية الامر لا يقتضي بقاء التكليف لان وجود الامر بل كل خطاب دائما
لا يقتضي الا حصول مفاده ومقتضاه دائما وليس مفاد الامر الاتيان بالفعل في كل وقت حتى اذا
حصل مفاده لزم حصول التكليف في دار الجزاء بل مفاده الاتيان بالفعل في دار الدنيا وهو باق
دائما والتكليف به واقع دائما حتى ان صدق المكلف مأمور في العقبى بالاتيان بالفعل في دار الدنيا
وهذا كما قالوا ان صدق المطلقة دائما نظيره لو قال احد لعبده اطلب زيدا في كذا في يوم الجمعة المخصوصة
مثلا وفرضنا صدور هذا الكلام منه دائما قبل هذا اليوم وبعده لا يقتضي الا الاتيان زيدا بالفعل
المذكور في يوم الجمعة المخصوصة دون فعله دائما فتأمل قال الشارح والنقض على الكل انه اجماعا او قول الاثبات
حجية الاجماع موقوف على صدق الرسول الموقوف على صدقه تعالى كما ستعرف فاثبات صدقه تعالى
به دور وسيجيء الكلام على ما ذكره الشارح في دفع الدور قال الشارح والاجماع زوال ذلك الكذب
اقول فيه بحث اذ لا تم ان المراد بالصدق بزوال الكذب وتفصيله انه ان اريد به بزوال الكذب

بزوال الكذب زواله بزوال اللفظ الكاذب او اللفظي القائم به عند حصول معنى صادق قائم به او
لفظ صادق فهو مم لانه لا تنافي بين قيام المعنى الصادق والكاذب كليهما بذات واحدة كما
في انفسنا حين اخبارنا بما علمنا انه مخالف للواقع اما الكاذب فاعتقاده مما سمعي وكذا حال اللفظ الصادق
والكاذب فانه باللفظ الصادق لا يزول اللفظ الكاذب وان اريد به بزوال الاعتقاد
بالكاذب على ما قيل على امتناع اعتقاده تعالى وتصديقه بالكاذب الا الكذب بمعنى الاعتقاد بنحو
خلاف الواقع فلو فرض قيام كذب بمعنى اللفظ القائم به اذ اللفظ مع علمه بكذبه لا يلزم منه تصديقه تعالى
زوال القديم اصلا انما يلزم لو تقوم به الصادق والكاذب اي مدلول اللفظين او اللفظين مع اعتقاده
بالصدق محالا اذ لا يمتنع فلا يدل هذا الدليل على امتناع كذب بمعنى اللفظ ولا اللفظ بالنسبة اليه
بل على امتناع اعتقاده بالكذب وكذا الدليل الذي قبله فان اعتقاد الكذب نقص للقيام معه الدليل
كاذب بحالها بطريق الحصر او غيره قال الشارح وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف
على ثبوت كلام الله اقول فيه بحث اولا فلان ما ثبت بالمعجزة وسلم ودلالتها على تقدير عنهم
الحسن والقبيح انما هو صدقهم بمعنى انهم قالوا من جانب الله تعالى وكلامه تعالى لا من عند انفسهم والملائكة
مطابق الواقع فيتوقف العلم به على العلم بان الكذب محال على الله تعالى ثم نقول اثبات صدق كلامه تعالى
بالاجماع موقوف على حجية الاجماع وحجية الاجماع موقوف على العلم بصدق قول النبي صلى الله عليه وسلم في الواقع انه
لا تجتمع امتي على الخطاء وامثاله والعلم بصدق قول النبي ص في الواقع مطابقته للواقع يتوقف على العلم
بصدق كلامه تعالى لان المعجزة انما يدل على ان هذا القول من قبل الله تعالى اي م لا من عند نفس النبي ص فلا يظهر بالمعجزة
الا انه كلام الله تعالى لا انه مطابق للواقع فلو كان كلام الله تعالى صادقا كان هذا صادقا في الواقع والا فلا
فظهر ان حجية الاجماع يتوقف على صدقه تعالى فاثبات الصدق به دور واما ثانيا فلانه اذا جاز
كذبه تعالى في ذلك فلعل الكبرى لم يقصد تصديق النبي ص باظهار المعجزة نبوته لانه بمنزلة قوله هذا صادق فتأمل

الكاذب صح
مع م
بدلالة صح

واذا جاز كذبه جاز كذب هذا التصديق ولم يقبح منه شرعا لما علمتم فلم يثبت نبوته واذا لم يثبت نبوته
لم يثبت حجية الاجماع والقرآن بان المعجزة يدل عادة على مطابقة كلام النبي صلعم للواقع فظاهر الفساد
بل لو سلم فانما يدل على انه كلام من جانب الله تعالى واما صدقه في الواقع فلا يتم بدون الحسن والقبح العقليين
اذا جوز العقل امثال تلك الاحتمالات المذكورة لم يثبت نبوة نبي صلعم اصلا فكيف ظهر العادة اذ
العادة فرع العلم بتكرار الوقوع فتأمل يظهر لك ان العمدة في اثبات صدقه تعالى انتفاء القبح عنه تعالى

قال المحشي رضوان الله عليه

هو

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المصنف في العقايد العضدية اجمع السلف من المحدثين والائمة المسلمين واهل السنة والجماعة على ان العالم حادث بالحدوث الزماني
بعد ان لم يكن اثر كان وقال المحقق الدواني في شرح العقايد العضدية في مقام شرح هذا الكلام قوله اي وجد بعد العدم بعدية
زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هو الفلاسفة فان ارسطو كان
واتباعه ذهبوا الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها
والعناصر بموادها ومطلق صورها الجسمية لا اشخاصها واما صورها النوعية فقيل بجنسها فان صورها [illegible]
انواعها [illegible] قدمه والظاهر من كلامهم قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان
مراده الحدوث الذاتي وقد رايت كتابا بالخط واحد من الفلاسفة الاسلاميين قد شرح فيه قبل هذا التاريخ بان كلمة
وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجل واحد منهم وقال مصنف ذلك
الكتاب لكن مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه
مخالف لما اشتهر من قوله القدم للنفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف ولذلك لم يعد
من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم [illegible] بالفلسفة واعلم ان الموجود منحصر في قسمين حصرا عقليا لان
كل موجود سواء كان ازليا او غير ازلي اما ان يكون وجوده بحسب ذاته او بالغير ومعلولا للغير ومستندا الى الغير اولا فالقسم الاول

النجاة وتحقق ان [illegible] معرفة وجود الله العالم فطرية [illegible] اثبات وجوده تعالى بالذات واثبات
[illegible] الاستدلالات نظرية تتم بيانها [illegible] الحكماء في براهين المذكورة انما يكون براهين باعتبار
اثبات واجب الوجود لذاته تعالى [illegible] واحد وجود الله العالم [illegible]

الاول هو الموجود الممكن بالذات لان الموجود الممكن بالذات سواء كان قديما او حادثا بان يكون وجوده وجودا بالغير و مستندا الى الغير
والا لم يكن ممكنا بالذات هف فيلزم ان يكون كل ممكن بالذات سواء كان ازلي الوجود او غير ازلي الوجود
صادرا من غيره فيكون كل موجود ممكن بالذات شيئا من شيء اي شيء صادر من شيء اخر والقسم الثاني هو الموجود
الواجب الوجود بالذات لان الموجود الذي لا يكون وجوده معلولا للغير ومستندا الى الغير يلزم ان لا يكون للغير دخل
دخل في وجوده وبناء على هذا يلزم ان يكون الوجود ثابتا له بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته وكل شيء
الا الواجب الوجود بالذات فالواجب بالذات شيء بذاته لا بالغير وما عداه من الموجودات شيء بالغير وصادر
من الغير ولهذا يصدق على كل موجود ممكن بالذات انه شيء من شيء اي شيء صادر من شيء اخر كما عرفت فاذا عرفت ما
بينا ان الموجود لا يخرج عن الواجب الوجود بالذات او ممكن الوجود بالذات ولا واسطة بينهما ثم نقول كل امر ثابت
لشيء لا باعتبار ذاته بل لسبب وعلة خارجة عن ذاته كالحرارة العارضة للماء بسبب وعلة خارجة عن الماء فانه يصح سلب
ذلك الامر الثابت عن ذلك الشيء اذا لوحظ ذلك الشيء باعتبار ذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته فان الماء
اذا لوحظ باعتبار ذاته مع قطع النظر عن العلة المسخنة للحرارة يصح سلب الحرارة عنه سلبا بسيطا تحصيليا
وكذا الكلام في كل امر ثابت لشيء لسبب وعلة خارجة عن ذات ذلك الشيء فانه اذا لوحظ باعتبار ذاته مع
قطع النظر عن تلك العلة الخارجة يصح سلبه عنه سلبا بسيطا تحصيليا وذلك بين واضح عند العقل الصريح
ولما كان الموجود الممكن بالذات سواء كان قديما او حادثا بان يكون وجوده وجودا بالغير ومستندا الى الغير يلزم
ان يصح سلب ذلك الوجود المعلول للغير عن ذلك الموجود الممكن بالذات اذا لوحظ باعتبار ذاته مع قطع النظر
عن ذلك الغير الذي يكون علة لوجوده سلبا بسيطا تحصيليا فيلزم ان يكون كل موجود ممكن بالذات سواء كان
ازلي الوجود او غير ازلي الوجود عاريا عن الوجود اذا لوحظ باعتبار ذاته مع قطع النظر عن علة وجوده ولو لم يكن
وجود الممكن بالذات امرا ذاتيا مستفادا من الغير ولم يكن ذات الموجود الممكن بالذات ذاتا عارية عن الوجود
اذا لوحظت مع قطع النظر عن علة وجودها ولا شبهة ان كل ذات عارية عن الوجود اذا لوحظت [illegible]

بالغير ومعلولا له

قطع النظر عن علته وجوده سواء كان وجوده ازليا او غير ازلي يلزم ان يكون ذاته مالكه مثلا كالذا تيا وان يكون

ليسا صرفا اذا لوحظت باعتبار ذاته مع قطع النظر عن علة وجوده وهذا الملاك باعتبار الذات والليس

باعتبار الذات لا ينافي الايس والوجود من الغير لان المنافي لليس باعتبار الذات هو الايس باعتبار

الذات لا الايس الحاصل من الغير وكذا المنافي لسلب الوجود بالنظر الى الذات هو اثبات الوجود

بالنظر الى الذات لا اثبات الوجود الحاصل من الغير فالملاك بالنظر الى الذات والليس بالنظر الى الذات

امران ثابتان لكل موجود ممكن بالذات اذا لوحظ باعتبار ذاته بلا ملاحظة امر آخر غير ذاته بخلاف الوجود

والايس فانه لا يثبت شيء منهما للممكن بالذات باعتبار ذات الممكن بالذات بل لا بد ان يكون حاصلا

من غير ذاته كما عرفت فكان الملاك باعتبار الذات والليس باعتبار الذات ثابتين للممكن بالذات باعتبار الذات

بخلاف الايس والوجود فانهما ثابتان بسبب غير ذات الممكن وقد تقرر عندهم ان ما بالذات اقدم مما بالغير

الى ما هو بالغير كالامكان الذاتي والوجود فانهما ثابتان للممكن بالذات لكن الامكان الذاتي ثابت

للممكن بالذات باعتبار ذاته بلا احتياج الى علة خارجة عن ذاته بخلاف الوجود فانه ليس ثابتا له باعتبار

ذاته بل هو ثابت له بعلة خارجة عن ذاته والامكان الذاتي من المراتب التي على وجود الممكن بالذات

كما يقال امكن فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد فيكون وجود الممكن بالذات موخرا عن امكانه الذاتي

بهذه المراتب والامكان الذاتي مقدم عليه بهذه المراتب فيلزم ان يكون وجود الممكن بالذات مسبوقا بالملاك

الذاتي والليس الذاتي كما ذكره الشيخ والفارابي فكان كل موجود ممكن بالذات سواء كان ازليا او غير ازلي حادثا

عن الوجود اذا لوحظ بنفسه مع قطع النظر عن علته وحينئذ فيلزم ان يكون كل موجود ممكن بالذات ذاتا

مالكه هالكا وليسا ويكون الملاك الذاتي مستوعبا لجميع ما سوى الله تعالى من الموجودات الممكنة بالذات سواء كان

ازلي الوجود ام لا بخلاف الواجب تعالى لذاته جل شانه فان الوجود كان [illegible] لذاته جل شانه باعتبار ذاته مع قطع

النظر عن كل ما عداه تعالى فلا يتصور الملاك الذاتي بالنسبة اليه تعالى جل شانه وسطع برهانه وكمل [illegible]

فورث كل شيء هالك الا وجهه اشارة الى جميع ما ذكرنا مفصلا وهذا الهلاك الذاتي الذي اقمنا البرهان على

اثباته واستيعابه لكل موجود ممكن بالذات سواء كان ازلي الوجود ام لا هو عبارة عن الحدوث الذاتي

الذي اثبته الحكماء بالبرهان لكل موجود ممكن بالذات سواء كان ازلي الوجود ام لا وملخص برهانهم

هو هذا البرهان الذي اقمناه فيكون القول بالحدوث الذاتي بالمعنى المذكور المستوعب لكل موجود

ممكن بالذات سواء كان ازلي الوجود او غيره قولا برهانيا ولهذا لا اختلاف بين الحكماء في ثبوت الحدوث

الذاتي لكل موجود ممكن بالذات سواء كان ازلي الوجود ام لا كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم وبما حققنا في هذا

المقام اندفع ما قال الكاتبي شارح المحصل بقوله فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة واراد بالمعنى

الاول الحدوث الذاتي الذي اثبته الحكماء لكل موجود ممكن بالذات ووجه الاندفاع ان الحدوث الذاتي اثبته الحكماء

بالبرهان العقلي كما مر لا انه مجرد اصطلاح وقع منهم وفرق بين بين الثابت بالبرهان ومن الثابت بمجرد

الاصطلاح ولما كان البرهان الذي اقمناه على اثبات الحدوث الذاتي تاما فلا يصح لمن تحقق في توجيه

كلامهم وليس للحكماء على اثبات الحدوث الذاتي ما لا يكون تاما عنده وكذا شارح المحصل اذ لم يكن تاما عنده

فيؤول كلامهم الى مجرد الدعوى ومجرد الاصطلاح فتدبر فتحصل الكلام في هذا المقام بحيث تندفع به الشكوك

والاوهام ان نوعي الحدوث ينقسم الى قسمين الاول الحدوث الذاتي وقد بينا معناه مشروحا

وهذا الحدوث الذاتي امر ثابت لكل موجود ممكن بالذات سواء كان ازلي الوجود ام لا باتفاق جمهور الحكماء

بل باتفاق كافة العقلاء لانه برهاني فلا يجوز الخلاف فيه والثاني الحدوث الزماني وهو وقوع الوجود بعد العدم زماني

مسبوق بزمان آخر سابق عليه كالحوادث اليومية المتعاقبة الواقعة في ازمنة مخصوصة متعاقبة وهذا الحدوث الزماني

لا يوجد الا في الممكنات الواقعة تحت الكون اي الموجودات الممكنة التي يكون وجودها مسبوقا بالامكان

الاستعدادي [illegible] ولهذا لا يوجد الحوادث اليومية الا بعد حصول الاستعدادات الواردة على المحل

القابل لها الا ترى ان النطفة الانسانية لو وردت رحم الام واستقرت فيه تؤثر حرارة الرحم

فيها شيئا فشيئا الى ان يحصل فيخلع صورة النطفة ويلبس صورة العلقة ثم تزداد الرحم فيها شيئا فشيئا الى ان يحصل فيخلع
صورة العلقة ويلبس صورة المضغة وهكذا الى ان يحصل صورة بدن شخص الانسان بخصوصه فظهر ان الحوادث اليومية مسبوقة
بالمادة والمدة والمراد بالمادة هو المحل القابل للاستعدادات القريبة والبعيدة والمتوسطة فلاجل اختلاف الاستعداد
بالقرب والبعد والتوسط لزم ان يحصل بين الحوادث ما هو بالامكان الاستعدادي المعقول بالتشكيك بسبب القرب
والبعد والتوسط قبليات وبعديات حكمية كما هي بين الحوادث الواقعة في جانب الماضي فان بعضها قبل البعض
الآخر قبلية اكثر وقبلية اقل مثلا ان قبلية الحوادث الواقعة في زمان نوح عليه السلام بالنسبة الى الحوادث الواقعة في زمان
عيسى عليه السلام اكثر قبلية من قبلية الحوادث الواقعة في زمان موسى عليه السلام بالنسبة الى الحوادث الواقعة في زمان عيسى عليه السلام
والقبلية والبعدية الكميتين وان كانتا من الامور الانتزاعية بحسب الخارج لكن لا يصح انتزاعهما القبلية الكمية والبعدية الكمية
بحسب الخارج الا بعد وجود الكم في الخارج لان انتزاع القبلية الكمية بحسب الخارج فرع وجود الكم في الخارج كما لا يخفى
بادنى تامل وكذا انتزاع البعدية الكمية بحسب الخارج فرع وجود الكم في الخارج فهذا الكم الذي لا بد من وجوده
في الخارج بحكم المقدمات التي ذكرناها هو الزمان الذي يكون كما متصلا غير قار فيكون ذلك الزمان موجودا
خارجيا ومن وجوده في الخارج يلزم وجود الحركة القطعية ايضا لان ذلك الزمان مقدار الحركة القطعية الصادرة
من الفلك الاقصى فتبين بما ذكرنا ان الحركة القطعية والزمان الذي يكون مقدارها امران موجودان في الخارج
والثالث الحدوث الواقعي الخارجي الذي لا يكون ثبوته موقوفا على ملاحظة العقل ذات الحادث مع قطع
النظر عن جميع الامور الخارجة عن ذات ذلك الحادث كما في الحدوث الذاتي ولا يكون ثبوته ايضا موقوفا
على الزمان ولا على المكان فيكون فوق الزمان والمكان على ما سنحقق ذكره ومصداقه اذا تمهدت
المقدمات فنقول حدوث العالم محل النزاع بين الحكماء كما يظهر من كتاب الملل والنحل الذي صنفه الشيخ تاج الدين
ابي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وهو كتاب محل الاعتماد بين العلماء في معرفة مذاهب الحكماء ودوّن فيه المذاهب
كما يظهر بالرجوع اليه ان سبعة من الحكماء ذهبوا الى حدوث العالم ثم من تلك السبعة ثلاثة ملطيون وهم ثالس و

الشهرستاني ور

وانكساغورس وانكسمانس واربعة منهم ايثينيون وهم فيثاغورس وانباذقلس وسقراط و
وافلاطون فالقول بان جميع الحكماء الا ارسطو واحدا هو افلاطون ذهبوا الى قدم العالم ليس محل الاعتماد
او على تقدير كون حدوث العالم محل النزاع فالحكماء لم يكون محل النزاع هو الحدوث الذاتي بالمعنى المذكور مشروحا
لانه لا نزاع في ثبوته لكل ممكن بالذات سواء كان ازلي الوجود دائما اولا ولا يجوز ايضا ان يكون محل النزاع هو الحدوث
الزماني لانه لا بد عنه ليس يكون الحادث الزماني مسبوقا بالزمان في الخارج والا يلزم ان لا يكون الحادث الزماني
حادثا زمانيا هف فلا بد ان يكون في الخارج زمان سابق على وجوده في الخارج وهذا الزمان السابق لما كان
متصفا بالسبقة بحسب الخارج فلا بد ان يكون موجودا في الخارج لان كل صفة خارجية سواء كانت انضمامية
او انتزاعية بحسب الخارج مستدعية لوجود موصوفها في الخارج الا ترى ان العمى مع كونه امرا عدميا
مستلزم لوجود موصوفه في الخارج وهذا الزمان الذي اثبتنا وجوده في الخارج لما كان ازليا فقدمه عند
القائلين بكون العالم حادثا حدوثا زمانيا فيلزم قدم الحركة لانه مقدار الحركة كما مر ومن قدم الحركة يلزم
قدم الجسم لان الحركة وصف له فيلزم قدم الجسم والحركة والزمان وهذا هو القول بقدم العالم فيلزم
على القائلين بحدوث العالم قدم العالم على تقدير كون حدوث العالم حدوثا زمانيا فلا يجوز ان يكون حدوث
العالم حدوثا زمانيا فان قلت لا يلزم من ازلية الزمان قدم العالم فان المتكلمين قالوا بازلية الزمان
وحدوث العالم حدوثا زمانيا لان الزمان الازلي عندهم زمان موهوم لا زمان موجود حتى يلزم
من وجوده وجود الحركة ومن وجود الحركة وجود المتحرك فحينئذ ليس يكون الزمان الازلي زمانا موهوما غير موجود
في الخارج فلا يلزم قدم العالم قلت اما اولا فلان المتكلمين قالوا بان وجود العالم الحادث في
فيما لا يزال مسبوق في الخارج بزمان ازلي موهوم وهذا الزمان الازلي الموهوم سابق على وجود العالم
سبقا خارجيا لا سبقا ذهنيا عندهم لان الزمان الموهوم ازلي عندهم ووجود العالم ليس
بازلي عندهم ولا شبهة في ان الامر الازلي سابق على الامر الغير الازلي سبقا خارجيا فيلزم

ان يكون الزمان الموهوم الازلي سابقا على وجود العالم سبقا خارجيا فيكون ذلك الزمان الموهوم الازلي
متصفا بالسبق بحسب الخارج وقد عرفت ان كل صفة خارجية سواء كانت انضمامية او انتزاعية
بحسب الخارج يستلزم وجود موصوفها في الخارج فيلزم ان يكون ذلك الزمان الازلي موجودا خارجيا
ومن وجوده في الخارج يلزم قدم العالم فظهر ان القول بكون الزمان الازلي موهوما قول وهمي لا اعتداد به
واما ثانيا فلان الموهوم قسمان احدهما ما لا يكون موجودا في الخارج بنفسه ولا يكون له منشأ الانتزاع
ايضا في الخارج كانياب الاغوال فانها ليست موجودة في الخارج راسا لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها
وثانيهما ما لا يكون موجودا في الخارج لكن منشأ انتزاعه موجود في الخارج كالعمى الخارجي فان عماه امر عدمي
ليس بموجود في الخارج لكن منشأ انتزاعه موجود [illegible] الاعمى الخارجي [illegible] في الخارج اذا عرفت هذا فنقول
ان ارادوا ان الزمان الموهوم الازلي موهوم مثل انياب الاغوال فيكون لا تشخص له في الازل لانه
لا يكون موجودا في الازل لا بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه واذا كان لا تشخص له في الازل فلا اعتداد به
في ثبوت الاحكام العقلية وان ارادوا ان الزمان الازلي الموهوم وان لم يكن موجودا في الخارج
لكن له منشأ الانتزاع في الخارج فيلزم قدم ذلك المنشأ لا انتزاعه لما كان الزمان امرا تدريجيا
غير قار يكون امرا متغيرا بذاته ومنشأ الانتزاع للمتغير لا يكون ثابتا غير قابل للتغير بل لا بد ان يكون متغيرا
نحو من انحاء التغير الا ترى ان القطرة النازلة والشعلة الجوالة والكرة المتحركة لو لم يعرض لها النزول
التدريجي كما في القطرة النازلة والجولان التدريجي كما في الشعلة الجوالة والحركة الدورية كما في الكرة المتحركة
على دورها لما امكن للقطرة ان ترسم الخط الموهوم وللشعلة ان ترسم الدائرة وللكرة ان ترسم المنطقة
والمدار [illegible] المنطقة المتفاوتة في الصغر والكبر [illegible] فلا بد ان يكون راسم الزمان الازلي
امرا موجودا خارجيا ازليا متغيرا بنحو من انحاء التغير والواجب جل شانه لما كان ثابتا [illegible] فلا يتصور
ان يكون [illegible] جل شانه باعتبار ذاته وثباته راسما للزمان الموهوم الازلي المتغير بذاته كما توهم بعض المتكلمين

المتكلمين فلا بد ان يكون راسم الزمان الازلي غير الواجب جل شانه والا يلزم ان لا يحصل ذلك
الموهوم الازلي المتغير التدريجي في الازل فتعين ان يكون في الازل موجود خارجي ازلي متغير
ليتصور كونه راسما للزمان الازلي المتغير بذاته والامر الذي يكون موجودا خارجيا متعرضا للتغير من
حال الى حال ومن وضع الى وضع [illegible] ليس الا الجسم والجسماني فيلزم القول بقدم الجسم والجسماني
وبعد التامل الصحيح يظهر ان راسم الزمان ليس الا الجسم باعتبار حركته ولهذا يكون الزمان
مقدار الحركة ولا يوجد ولا يتوهم تحققها الا بعد وجود الجسم وبعد وجود حركته [illegible] المتكلمون
القائلون بان وجود العالم بعد عدمه بعدية زمانية وبان هذا الزمان سابق على وجوده زمان
ازلي موهوم يلزم عليهم القول بقدم العالم من حيث لا يشعرون ويلزم عليهم انهم يخصصون [illegible]
واما ثالثا فلان السابقية والمسبوقية متضايفان [illegible] كالابوة والبنوة ولا شبهة في
ان تحقق احد المتضايفين وتحصيله في الخارج لا يمكن بدون تحقق مضايفه كالابوة بالفعل في الخارج
فانها لا تحقق بدون تحقق البنوة بالفعل في الخارج وهكذا بالعكس ولا شبهة في ان الموصوف باحد
المتضايفين متصف بالفعل لا بالقوة اذا كان موجودا في الخارج بالفعل فلا بد ان يكون الموصوف
بالمضايف الآخر

صوفیه که ... ظهور انوار بقدر استعداد ...
قدر گهر ... بعد ... شکسته

قوله وهو نصف مجموع حاشيتيه اي نصف مجموع
حاشيتيه فان لكل عدد له حاشيتان
احديهما جانب ما فوقه والآخر جانب
تحته وان شئت عدد اي نصف
مجموع حاشيتيه هو الواحد والثلثة و
الحاشية الاخرى الثلثة ثم ان مجموع
الواحد والثلثة هو الاربعة والاثنان
نصفه مجموع حاشيتيه وكذا جميع العدد

